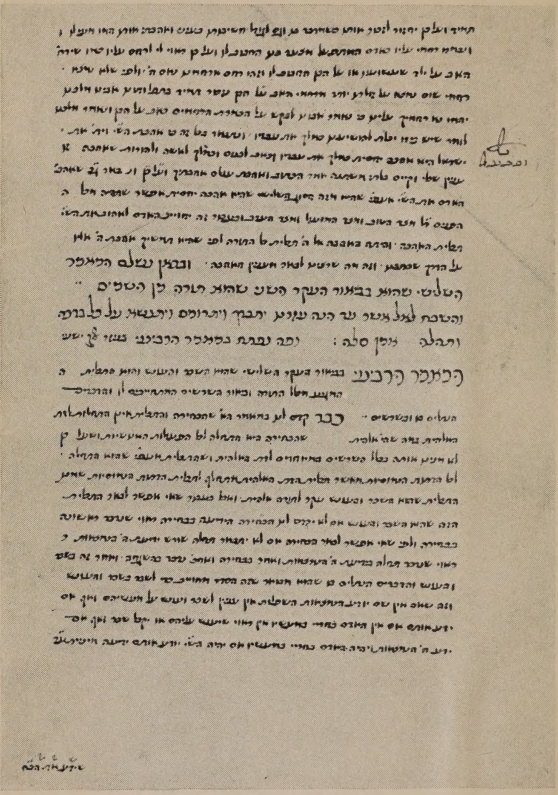
LIBRARY OF PRINCETON
FEB 25 1943
THEOLOGICAL SEMINARY

BM 550 .A59 S4 1929 v.4:1
Albo, Joseph, 1380 (ca.)-
1444.
Sefer ha- i karim le-Rabi
Yosef Albo
v. 4:1



Page 111b of MS. D. (see vol. I, p. xxv), end of Book III and beginning of Book IV.

The SCHIFF LIBRARY
of JEWISH CLASSICS

SEFER HA-'IKKARIM

BOOK OF PRINCIPLES

BY

JOSEPH ALBO

CRITICALLY EDITED ON THE BASIS OF MANUSCRIPTS
AND OLD EDITIONS AND PROVIDED WITH
A TRANSLATION AND NOTES

BY

ISAAC HUSIK, LL.B., M.A., Ph.D.
Professor of Philosophy
at the University of Pennsylvania

VOLUME FOUR
PART ONE

PHILADELPHIA
THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY OF AMERICA
1930

ספר העקרים

לרבי

יוסף אלבו

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 25 1943
THEOLOGICAL SEMINARY

הוגה על פי כתבי יד שונים והוצאות עתיקות ונעתק
לשפת אנגלית

מאת

יצחק הוזיק
פרופיסור לפילוסופיא באוניורסיטא דפינסילוניא

מאמר רביעי
חלק ראשון

פילאדלפיא
החברה היהודית להוצאת ספרים אשר באמיריקא
תר"ץ

COPYRIGHT, 1930,
BY
THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY OF AMERICA

PRINTED AT
THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY PRESS
PHILADELPHIA, PENNA.

CONTENTS

PAGE

Facsimile..Frontispiece

Book Four (chapters 1–28),

Text and Translation........................... 1

BOOK FOUR

Herein is explained the fourth principle, which is reward and punishment—the purpose of the Torah as a whole—as well as the derivative principles implied in it and other matters dependent upon it and the derivative principles.

We said in the First Book[1] that Freedom and Purpose are not principles of a divine law as such. Freedom is a principle of all human activity, hence we did not include it among the dogmas which are peculiar to divine law. As to Purpose, though that too is a principle of all conventional laws, still inasmuch as the purpose of divine law is different from the purpose of conventional laws, we did make the purpose of reward and punishment a fundamental principle of divine law. Inasmuch, however, as it is impossible to explain this purpose, namely reward and punishment, without knowing first about freedom, we must first speak about the latter. But we can not explain freedom without first discussing God's knowledge of existing things. Accordingly, we shall first treat of God's knowledge, then of freedom, then of

[1] Ch. 9.

המאמר הרביעי

א בבאור העיקר השלישי שהוא השכר והעונש, והוא התכלית המגיע מכלל התורה, ובאור השרשים המתחייבים לו והדברים הנתלים בו ובשרשים.

ב כבר קדם לנו במאמר הראשון שהבחירה והתכלית אינן התחלות לדת האלהית במה שהיא אלהית, שהבחירה היא התחלה לכל הפעולות האנושיות, ושעל כן לא מנינו אותה בכלל השרשים המיוחדים לדת האלהית, ושהתכלית אף על פי שהוא התחלה לכל הדתות הנימוסיות, מאשר תכלית הדת האלהית מתחלף לתכלית הדתות הנימוסיות, שמנו התכלית שהוא השכר והעונש עקר לתורה האלהית. ואבל בעבור שאי אפשר לבאר התכלית הזה שהוא השכר והעונש אם לא יקדם לנו הידיעה בבחירה, ראוי שנדבר ראשונה בבחירה. ולפי שאי אפשר לבאר הבחירה אם לא יתבאר ראשונה שורש ידיעת השם יתברך הנמצאות, ראוי שנדבר תחלה בידיעת השם יתברך הנמצאות ואחר

13 האלהית] S אלקית.

Providence, and finally of reward and punishment and the other matters depending upon it. It is clear that we must follow this order if we want to treat of reward and punishment. For if God has no knowledge of the things existing in the sublunar world, there is no meaning in reward and punishment for conduct. And even granting that God does know the things of this world, if man is not free to choose his conduct, he should not receive either punishment or reward for it. And finally, even assuming that God knows the things of this world and man is free to determine his conduct, if God knows those things in a generic way only, as he knows the lower animals, if he exercises no provision over the particulars of their conduct, punishing them for disobedience and rewarding them for their good deeds, there can be neither reward nor punishment. It is clear, therefore, that these three, namely, God's knowledge, freedom and providence are necessarily prior to the principle of reward and punishment and are implied in it. We must therefore consider them first and the things which depend upon them and issue from them, and then we shall speak of reward and punishment and of the things which are dependent upon it, such as repentance, resurrection and the Messiah. All this we shall discuss very briefly[1] so as not to burden the reader, but just enough to give the believer a conception of the matter.

---

[1] Albo has a peculiar conception of brevity.

כך בבחירה ואחר כן נדבר בהשגחה ואחר זה בשכר והעונש והדברים הנתלים בו, שהוא מבואר שזה הסדר מחוייב כדי לדבר בשכר והעונש, וזה שאם אין השם יודע הנמצאות השפלות, אין ענין לשכר ולעונש על מעשיהם, ואף אם ידע אותם, אם אין האדם בחיריי במעשיו אין ראוי שיענש עליהם או יקבל שכר, ואף אם ידע השם יתברך הנמצאות ויהיה האדם בחיריי במעשיו, אם יהיה השם יתברך יודע אותם ידיעה מניית על דרך שידע את הבעל חי, אם אינו משגיח בפרטי מעשיהם להענישם על מרים ולתת להם שכר טוב בעמלם, לא יתכן להיות בכאן לא שכר ולא עונש. ולזה הוא מבואר שאלו הג' שהם ידיעת השם יתברך והבחירה וההשגחה הם קודמים בהכרח לעקר השכר והעונש ונכללים בו, לכן יחוייב העיון בהם ראשונה ובדברים הנתלים בהם ומסתעפים מהם, ואחר כך נדבר בשכר והעונש ובדברים הנתלים בו כתשובה ותחית המתים וביאת המשיח, וכל זה בקיצור מופלג כדי שלא יכבד על המעיין אלא שיספיק לתת ציור אל המאמין בלבד:

2–3 והדברים־והעונש] A om. by homoioteleuton. || 4 השם] S שם. || 7 ואף אם] A ואם. || 15 העיון] A הענין.

Chapter 1

We laid it down as a principle, in the Second Book,[1] that God must be free from defects. But there is no defect greater than ignorance. Hence it is clear that God must know all the things that happen in the world, and that nothing can happen in the world of which He is ignorant and which He does not know. From this it necessarily follows that God knows all human acts, which is the subject of our discussion. But the question whether His knowledge determines one of the two alternatives or not, is one that requires careful investigation. The problem is this: If God's knowledge does determine the act, then a person is under compulsion in his conduct, and should not receive reward or punishment for the things he does, since he does them under necessity, for a person deserves praise or blame only when the initiative of his acts is his own and there is no compulsion. On the other hand, if God's knowledge does not determine the act, then the act may be realized contrary to God's knowledge, His knowledge would then be in disagreement with the facts, and it would not be knowledge, but ignorance and error and falsehood.

---

[1] Ch. 21.

פרק א

א לפי מה שהשרשנו במאמר השני שהשם יתברך ראוי שיהיה מסולק מן החסרונות ואין חסרון בעולם יותר גדול מחסרון הסכלות, והוא מבואר שמחוייב שיהיה יודע כל הדברים הנעשים בעולם ולא יתכן שיהיה נעשה בעולם דבר שיהיה סכל בו ובלתי יודע אותו, ומזה יתחייב בהכרח שיהיה הוא יתברך יודע כל הפעולות האנושיות שעליהן אנו דנין. ואולם אם ידיעתו מכרחת אחד משני חלקי האפשר או בלתי מכרחת, הנה דבר זה צריך עיון רב, וזה שאם היא מכרחת, יהיה האדם מוכרח במעשיו ואין ראוי לאדם לפי זה שיקבל שכר ולא עונש על מה שהוא פועל, אחר היותו פועל על צד ההכרח, שלא ישובח האדם או יגונה אלא על מה שהתחלות פעולותיו אליו מבלי מעיק, ואם אינה מכרחת הנה אפשר שיצא אל הפעל זולת מה שידע השם יתברך, ותהיה אז ידיעתו בלתי מסכמת אל המציאות, ולא תהיה אם כן ידיעה אלא סכלות ושוא ודבר כזב.

מכרחת[9]] S מכרעת. || מכרחת[10]] S מכרעת. || מכרחת[11]] S מכרעת. || עונש[12]] A שיענש. || שלא[14]] A לא. || שהתחלות] A שהתחלת. || פעולותיו[15]] A פעולתו. || שידע[16]] A שידעהו.

Moreover it is clear that the category of the possible does exist. This appears both from reason and from the Torah. By reason, as follows: If the possible did not exist, all effort would be in vain. The one who makes an effort to obtain a thing and the one who makes an effort to the contrary would be in the same position, and there would be an end to all the trades and the arts and the professions. There would be no purpose in learning and training, no advantage in pursuing the useful and avoiding the injurious, and no place for the will at all. But this is opposed to the evidence of our senses and to the purpose for which we were created.

From the Torah we draw the same conclusion, both from its general statements and from the specific commandments. If the possible did not exist, the revelation of the Torah to guide mankind in the right path would be in vain, and the admonitions in the Torah that we should serve God and love Him and do righteousness and justice would be without any purpose. And yet the Torah exclaims: "Oh that they had such a heart as this alway, to fear Me, and keep all My commandments . . ."[1] As for specific commands,

---

[1] Deut. 5, 26.

ב והוא מבואר גם כן שהוא מחוייב שיהיה טבע האפשר נמצא, וזה אם מצד השכל ואם מצד התורה, מצד השכל שאם היה טבע האפשר בלתי נמצא היה ההשתדלות בכל דבר שוא ובטל, ויהיה משפט מי שישתדל להשיג דבר ומשפט מי שישתדל שלא יגיע הדבר ההוא שוה, ויתבטלו לפי זה המלאכות והאומניות וכל מלאכת מחשבת, ויהיה בטל הלמוד וההתלמדות ובטל שיקרב האדם אל המועיל ויברח מן המזיק, ולא יהיה בכאן מבוא לרצון כלל, וזה הפך המוחש והפך מה שנוצרנו עליו.

ג ואם מצד התורה זה יראה אם מהענינים הכוללים ואם מהצוויים הפרטיים. מצד הכוללים שאם לא היה טבע האפשר נמצא, לשוא שקד נותן התורה להישיר האנשים ולהדריכם בדרך ישרה, ויהיה מה שבא בתורה מאזהרת האדם על עבודת השם יתברך ואהבתו ולעשות צדקה ומשפט שוא ובטל, והכתוב צווח מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את מצותי כל הימים וגו'. ואם

---

17 דברים ה׳ כ״ו.

---

15 בתורה] A בתורות. || 16 עבודת] A אהבת. || 16 ואהבתו] A ועבודתו. || 17 צווח] A צוה. || 18 את] A adds כל. || 18 וגו'] A adds ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו' ואמר ובחרת בחיים וגו'.

the Torah says, "Thou shalt make a parapet for thy roof;"[1] "Let him go and return to his house;"[2] "Thou shalt not commit murder;"[3] "Thou shalt not oppress thy neighbour nor rob him,"[4] and there are many other specific commands, which show that the category of the possible exists. Moreover, if the possible did not exist, reward and punishment would be absolutely wrong, whether divine or human, since every one, on this supposition, would be acting from necessity. It is clear therefore that the possible must exist. Now if the possible must exist and it can not be that God does not know particular things, for it would be a defect in His nature, the question arises, How can God's knowledge be in agreement with the truth and at the same time fail to determine one of the two possible alternatives? How can these two propositions be compatible, being seemingly contradictory at first sight?

Saadia Gaon in his book, "Emunot ve-Deot,"[5] says that God's foreknowledge of the possible

---

[1] Deut. 22, 8.

[2] Ibid. 20, 5.

[3] Ibid. 5, 17.

[4] Lev. 19, 13.

[5] IV, 3.

מצד הצווים הפרטיים שאמר הכתוב ועשית מעקה לגגך, ואמר ילך וישוב לביתו, ולא תרצח, ולא תעשוק את רעך ולא תגזול, וזולת אלו מהצוויים הפרטיים שהם מורים על מציאות טבע האפשר. ועוד שאם לא היה טבע האפשר נמצא היה העונש והשכר עול גמור, לא מהשם אלינו ולא מקצתנו לקצתנו, אחר שהיה כל אדם פועל בחיוב, אלא שהוא מבואר שאי אפשר שלא יהיה טבע האפשר נמצא, ואחר שטבע האפשר מחוייב שימצא וגם אי אפשר שיהיה השם יתברך בלתי יודע הענינים הפרטיים להיות זה הסרון בחקו, הנה נשאר ספק איך תהיה ידיעת השם יתברך מסכמת אל האמת ובלתי מכרחת צד מצדדי האפשר, והיאך אפשר שיסכימו שתי אלו הדעות שהן נראין כסותרין זה את זה בתחלת הדעת.

ד והנה הגאון רב סעדיה ז"ל בספר האמונות והדעות במגלה הרביעית אמר שאין ידיעת השם

---

1 דברים כ"ב ח'. || 2 שם כ' ה'. || שם ה' י"ז. || ויקרא י"ט י"ג. || 17 פרק ג'.

---

2 לנגך] A adds ולא תשים דמים בביתך כי יפול הנופל ממנו. || לביתו] A adds פן ימות במלחמה. || 4 שהם מורים] A om. || 14–15 את זה] A om. || 16 סעדיה ז"ל] S adds פירש.

things is not the cause of their existence, just as His knowledge of that which has already come into existence is not the cause of its having come into existence. The thing retains its own nature. Similarly His knowledge of possible things is not the cause of their existence, and hence they retain their character as possible things. For if His knowledge were the cause of their existence, they would always exist, like the natural species. But since we see new individuals appearing every day, it follows that their existence is not determined by His knowledge. And therefore they retain their character as possible things. These are the words of the Gaon, and the author of the Cusari in the fifth book of that treatise[1] adopts the same view. But this is not satisfactory, for it is very much like saying that God does not know possible things. For if He knows them, and yet their existence is not determined by His knowledge, it might turn out that His knowledge would be different from the actual result, and this would not be knowledge but ignorance.

Some one of the moderns[2] solved this difficulty by saying that a thing may be necessary if we consider it in relation to its causes, and possible if we consider it by itself. Take, for example, the question of rain to-morrow. Considered by itself,

---

[1] V, 20, p. 337 f., ed. Hirschfeld.

[2] The reference is to Hasdai Crescas, who in the Or Adonai, II, 5, 3, says: טבע האפשרי נמצא בדברים בבחינת עצמם לא בבחינת סבותם. Cf. Husik, A History, etc., p. 397.

יתברך הדברים האפשריים סבת מציאותם, כמו שאין ידיעתו מה שהיה סבת הויתו אבל נשאר על טבעו, כן ידיעתו הדברים האפשריים אינה סבת מציאותם ועל כן נשארו על טבע אפשרותם, שאלו היתה ידיעתו סבת מציאותם היו נמצאים תמיד כדברים הטבעיים המיניים, ואחר שאנחנו נראה אותם מתחדשים מיום ליום יתחייב שאין מציאותם תלוי בידיעתו, ובעבור זה נשארו הדברים על טבע אפשרותם, אלו דברי הגאון ז"ל ונמשך אחריו בעל ספר הכוזר במאמר הה' מספרו. ואין זה מספיק לפי שהדברים הללו קרובים לדברי האומרים שאין השם יתברך יודע הדברים האפשריים, שאם היה יודע אותם אחר שאין מציאותם תלוי בידיעתו כבר היה אפשר שתהיה ידיעתו בחלוף היוצא אל המציאות מב' חלקי האפשר, ולא תהיה אם כן ידיעה אלא סכלות.

ה ויש מן האחרונים מי שהתיר זה הספק בשאמר שהדבר כבר יהיה מחוייב בבחינת סבותיו ואפשרי בבחינת עצמו, כמו ירידת המטר מחר שהוא אפשרי

10 פרק כ'. || 17 אור ה', מאמר ב' כלל ה', פרק ג'.

6 כדברים] S בדברים. || 15 תהיה] S יהיה. || 18 שהדבר] S הדבר.

it is possible; considered in relation to its causes, namely the rise of the vapors, the great quantity of moisture and similar things already in existence, it is necessary. God, therefore, knows that it will rain to-morrow, because, considered in relation to its causes, it is necessary, though considered by itself it is possible. The author in question expatiates at length in making his solution appear plausible.

But if we examine this view carefully, we shall find that unlike the first opinion this one is very close to the view that all things are determined and that the possible does not exist. For since the things are necessary considered in relation to their causes, if God knows the causes, they are actually necessary. What good is there then in saying that they are possible considered by themselves, as long as they are determined and necessary from that side which brings them into existence, namely the causes? For they can not come into existence in any other way. They are possible in the theoretical sense that the causes might have been different and then the effect would have been different. But in reality the effect is necessary when the causes are there and God knows them. It would follow then according

מצד עצמו ומחוייב בבחינת סבותיו, שהם עלית האדים ורבוי הליחיות והדברים הדומים שהיו מוכנים, והשם יתברך ידע שהמטר ירד מחר לפי שהוא מחוייב בבחינת סבותיו, ואף על פי שירידת המטר היא אפשרית בבחינת עצמה, והאריך החכם הזה ביפוי זה הענין.

י וכשיעויין זה הדעת ימצא הפך הדעת הראשון, שהוא נוטה לדעת האומר שכל הדברים הם בגזרה ושטבע האפשר בלתי נמצא, שאחר שהדברים מחוייבים בבחינת סבותיהם, אם ידע השם יתברך הסבות הנה יהיו מחוייבים בהכרח, ואם כן מה זה שנאמר שהם אפשריים בבחינת עצמם אחר שהם מחוייבים ומוגבלים מן הצד שיצא מהם אל המציאות שהוא מצד הסבות, ואי אפשר שיצא אל המציאות זולת הצד ההוא, ואין זה אפשר אלא בבחינה שכלית מצד שם האפשר שהיה אפשר שימצאו הסבות בהפך והיה אז יוצא אל המציאות הפך מה שיצא, אבל מצד הענין בעצמו הנה הוא מחוייב אחר המצא הסבות שידעם השם יתברך, ויתחייב לומר

[3] מוכנים] A מונעם. || [6] הענין] A הדרך. || [8] האומר] A האומרים. || [10] אם] A om. || [12] עצמם] S ענינם. || [15] ואין] A אין. || בבחינה] A בחינה.

to this opinion that there is no thing that may equally be or not be when considered in relation to its causes. For if the causes determining the two opposite alternatives are equal, the question arises again, what is it that determined one of the alternatives in preference to the other? If it is the knowledge of God that determines, the category of the possible is done away with; and if we retain the possible, God's knowledge is taken away, unless indeed we say that the possible exists only logically and conceptually, but not actually. But this is contrary to hypothesis. Much has been said in the solution of this question. But if we examine it all we find that it is of the nature described above, namely some of it approximates to the first opinion, and some of it approximates to the second opinion. Therefore I do not think it necessary to quote it here, so as not to prolong our discussion needlessly. My own opinion will be explained after I have made an introductory observation in the following chapter.

Chapter 2

The speculative sciences are not always in agreement on a given subject, but differ from one another in their fundamental and other principles. Every exponent of a given science believes and maintains that the principles of his

לפי זה הדעת שאין דבר בעולם שיהיה אפשרי על השווי בבחינת סבותיו, שאם הסבות שוות לשני חלקי הסותר, ישוב הספק בעינו מי הוא המכריח הצד האחד על האחר, ואם ידיעת השם יתברך היא המכרחת יבטל טבע האפשר, ואם ישאר טבע האפשר תבטל ידיעת השם יתברך, האלהים אלא אם נאמר שטבע האפשר נמצא בדבור ובבחינה שכליית ולא בענין בעצמו, וזה הפך המכוון, והרבה דברים נאמרו בהתר הספק הזה, וכשיעויינו נמצאם סובבים על זה הדרך שיש מהם נוטים לדעת הראשון ויש מהם נוטים לדעת השני, ועל כן לא ראיתי להביאם כדי שלא יארך הדבור במה שאין בו תועלת, והנראה לי בזה תדענו אחר שאציע הצעה אחת בפרק הבא אחר זה:

פרק ב

א דע שהחכמות העיוניות אינן מסכימות בכל דבריהם על ענין אחד, אבל כל אחת חולקת על האחרת בשרשיה ובהתחלותיה. וזה שכל בעל חכמה אחת יאמין ויחשוב שהתחלות חכמתו אמתיות

5 המכרחת] S המכרעת. || יבטל] S בטל. || 11 מהם] S om. || 19 אחת] S om. || יאמין] S יאמן.

science are absolutely true and clear, and that only a fool or an ignoramus refuses to accept them. The exponent of another science denies those principles and maintains his own, which are in disagreement with the others. This may be illustrated in the relation of the astronomer to the physicist. The astronomer lays down two principles upon which he bases all the proofs of his science, namely eccentric and epicycle.[1] The physicist on the other hand assumes three kinds of motion, from the center, to the center and around the center.[2] This is the most important principle which he has. He also maintains that circular motion can take place only around a body that is permanently at rest. The astronomer denies all this. For if we assume an epicycle, we have a motion that is neither to the center, nor from the center, nor around the center, unless we say that in the center of the epicycle there is a body permanently at rest, an earth as it were around which the epicycle revolves, as the diurnal[3] sphere revolves around the earth, which is the central body and permanently at rest. It would follow according to this that within the epicycles

---

[1] According to the Ptolemaic system in vogue in the middle ages. See also Maimonides, Guide, I, ch. 72, ed. Munk, I, 358 note; II, ch. 24, Munk, II, 184 and note.

[2] This is the Aristotelian view. Fire and air move from the center, in the direction of the world's circumference; water and earth move to the center; while the heavenly bodies move in a circle around the center. See Guide, I, 72, ed. Munk, I, p. 354 ff.

[3] See below, p. 14, note 1.

ומבוארות תכלית הבאור, עד שיחשוב לפתי ולסכל החולק עליהם, ובעל חכמה אחרת יכחיש אותן השרשים וההתחלות, ויחשוב התחלותיו ושרשיו שהן בהפך האחרות האמתיות, כאשר יקרה לבעל חכמת התכונה עם הטבעי, כי התכוני יניח שני שרשים שעליהם יבנו כל מופתי החכמה ההיא, והם גלגל יוצא מרכז וגלגל הקפה, ובעל החכמה הטבעית יניח שהתנועות הן שלש, מן האמצע ואל האמצע וסביב האמצע, וזו היא הגדולה שבהתחלותיו, ואומר גם כן שאי אפשר שתמצא תנועה סבובית אלא סביב גשם נח קיים, והתכוני יכחיש כל זה, לפי שלהנחת גלגל הקף שהוא מניח יתחייב שתמצא תנועה לא אל האמצע ולא מן האמצע ולא סביב האמצע, אלא אם נאמר שיש באמצע גלגל ההקף גשם נח קיים כמו ארץ שיסבוב גלגל ההקפה סביב אותו הגשם, כמו שיסוב הגלגל היומיי סביב הארץ שהוא האמצע שהוא דבר נח קיים, ויתחייב לפי זה שיהיו בתוך גלגלי ההקפה

---

8 התחלותיו] S התחלות. || ושרשיו] S שרשיו. || 4 שהן] A הן. || האמתיות] A והאמתיות. || כאשר] S וכאשר. || 6 יבנו] A יבינו. || 17 היומיי] S השמיני.

which the planets are supposed to have there are other earths around which they revolve. There would then be other worlds in heaven. On the assumption of an eccentric it also follows that circular motion may exist around a body not permanently at rest. For the eccentric revolves around a point which is in constant motion. For, as is explained in the *Treatise on Distances*,[1] the centers of the planetary eccentrics are some of them above the elements, in the lunar sphere, some above the lunar sphere, and some above the solar sphere, as Maimonides says in the *Guide of the Perplexed*, Part II, ch. 24.

All these strange and impossible ideas assumed by the astronomer he proves from lunar and solar eclipses which are perceived by the senses, and from the observations of conjunctions (in the aspects) of the stars, which favor his assumptions. Accordingly he bases all his proofs upon them and pays no attention to the assumptions and principles of the physicist. The physicist on the other hand denies the principles and assumptions of the astronomer, on the strength of physical theory, though the senses favor the ideas of the astronomer. The physicist does not deny the

[1] On Alkabitius, the author of the "Treatise on Distances," see Munk, Le Guide des Egarés, II, p. 191, note 2.

המונחין לכוכבים הנבוכים ארצות אחרות שיתנועעו סביבם, וימצאו בשמים לפי זה עולמות אחרים. ולהנחת גלגל יוצא מרכז יתחייב גם כן שתמצא תנועה סבובית סביב גשם שאינו נח קיים, שהגלגל היוצא מרכז יתנועע סביב נקודה מתנועעת תמיד, שלפי מה שהתבאר באגרת הרחקים מרכזי גלגלי יוצאי המרכז אשר לכוכבים הנבוכים מהם למעלה מן היסודות בגלגל הירחי ומהם למעלה מגלגל הירח ומהם למעלה מגלגל השמש, כמו שהעיר על זה הרב המורה בפרק כ"ד מחלק שני.

ב ועם כל אלה הנמנעות והזריות שהתכוני מניח יביא ראיה לדבריו מהלקיות הירחיים והשמשיים שהם מושגים בחוש ומהנמצא במבטים מדיבוקי הכוכבים שהוא מסכים עם הנחותיו, ובעבור זה יבנה כל מופתיו עליהם ולא יחוש להנחות הטבעי ולהתחלותיו, והטבעי יכחיש התחלות התכוני והנחותיו מצד העיון הטבעי עם היות החוש מסכים לדברי התכוני, ויאמר בעל החכמה הטבעית

6 הרחקים] A ההרחקים. || 6–7 מרכזי–יוצאי] S מרכז גלגל יוצא. || 7 אשר לכוכבים] S שלכוכבים. || הנבוכים] S om. || 8–9 מגלגל–למעלה] S om. by homoioteleuton. || 11 והזריות] S הזריות. || 13 מדבוקי] S מדבוק. || 18 לדברי התכוני] A om.

data of the senses, but maintains that they have nothing to do with the principles and assumptions laid down by the astronomer, which are inherently impossible, and he holds that the phenomena are to be explained on some other principles which are not known.

Another illustration of the disagreement of the sciences is the relation of the astrologer and the philosopher. The philosopher denies God's knowledge and maintains the reality of the contingent. The astrologer, on the other hand, holds to the reality of God's knowledge, saying that God knows that which the constellations determine, and which can not be otherwise. Therefore he denies the reality of the contingent. The theologian agrees with both, maintaining the reality of the contingent with the philosopher, which he proves from the evidence of the senses, as we explained in the preceding chapter, and believing likewise in the reality of God's knowledge in agreement with the astrologer. This he proves by reason, which holds that we must not ascribe ignorance to God, for it is a defect in Him if His knowledge does not embrace all that happens in the world. He also holds that God's knowledge is not incompatible with the category of the contingent, for we see with our senses the reality of divine providence when rain comes down in the summer in the absence of moisture and clouds, through the prayers of the righteous and the pious.

שהנמצא לחוש אמת, אבל לא מצד אותן השרשים וההנחות שיניח התכוני שהן נמנעים בעצמם, אבל מצד שרשים אחרים לא נדעם.

ג וכיוצא בזה קרה לבעל חכמת משפטי הכוכבים עם הפילוסוף, שהפילוסוף יכחיש ידיעת השם ויניח טבע האפשר קיים, ובעל חכמת המשפטים יניח ידיעת השם אמתית ויאמר שהוא יתברך ידע הנגזר מפאת המערכת, ויגזור שאי אפשר שיהיה זולת זה ויכחיש טבע האפשר, ובעל חכמת התורה יסכים עם שניהם, שהוא יניח טבע האפשר נמצא כמו שיניח הפילוסוף, ויביא ראיה לדבריו מן החוש המעיד על זה כמו שנתבאר בפרק שלפני זה, ויניח ידיעת השם אמתית כמו שיניח בעל חכמת משפטי הכוכבים, ויביא ראיה לדבריו מן השכל שיגזור שאין ראוי ליחס לשם יתברך חסרון הסכלות ושלא תהיה ידיעתו מקפת בכל הנעשה בעולם, ויאמר עם זה שידיעתו מסכמת עם טבע האפשר ממה שנראה לחוש מן ההשגחה האלהית בירידת המטר בזמן הקיץ בהעדר הליחיות והאדמים על ידי תפלת הצדיקים והחסידים.

---

[6] המשפטים] המשפט A. || [12] שנתבאר] שכתבנו A. || [14] הכוכבים] התכונה S. ||

Now since the senses testify to his ideas, we pay no attention to those who deny them, any more than we pay attention to the naturalist's disagreement with the astronomer, as long as the senses confirm the ideas of the astronomer. In the same way we pay no regard to the physicist who says that a point at rest can not exist except in a body at rest, seeing that the mathematician can show, in a revolving spherical body, two points, called poles, which are not in motion, but at rest, while the sphere as a whole is in motion. Similarly everything to which the senses testify we must admit to be true, though we do not know the cause, as the physicist admits the truth of the ideas of the astronomer, which are testified to by the senses, while denying the causes alleged by the astronomer to explain the phenomena, and holding that they are not the true causes, but that there are other causes which we do not know.

Chapter 3

Having shown that the exponents of the different sciences differ from one another in their assumptions, we must find for everything a basis in sense perception, and pay no regard to anybody's ideas, except where they are in agreement with sense data.

ד ואחר שהחוש מעיד כדבריו לא נחוש לדברי מי שיכחיש זה, כמו שלא נחוש לדברי הטבעי החולק על התכוני אחר שהחוש מעיד כדברי התכוני, כמו שלא נחוש לדברי הטבעי המניח שאי אפשר לנקודה שתהיה נחה אלא בגשם נח, והלמודי יניח בגשם כדורי המתנועע תנועה סבובית שתי נקודות נחות בלתי מתנועעות יקראם קוטבים, והכדור בכללו מתנועע, וכן בכל דבר שהחוש מעיד עליו נאמר שהוא אמתי אף על פי שלא נדע סבתו, כמו שיאמר הטבעי על דברי התכוני שהם אמתיים אחר שהחוש מעיד עליהם, ויכחיש הסבות שיניח התכוני לזה ויאמר שאין הסבות ההן אמתיות, אבל יש בו סבות אחרות בלתי ידועות:

פרק ג

א אחר שהתבאר לך היות בעלי החכמות חולקים זה עם זה בהנחותיהם, מעתה ראוי שנעשה בכל דבר שורש מן החוש, ולא נחוש לדברי כלן אלא למי שנמצא החוש מסכים עמו.

---

1 כדבריו] S בדבריו. || נחוש] A יחוש. || 7 יקראם] S יקראו. ||

Now the senses testify, in agreement with the theologian, that the contingent exists; also that God communicates through the prophets knowledge concerning particular and individual things; also we know that God provides specially for particular individuals, witness the patriarchs in all their relations, according to the continuous tradition which has come down to us, the exodus from Egypt, and other special individuals mentioned in the books of the Prophets. Hence we pay no regard to those who deny these things. For we do not deny what we see with our senses despite the speculations of philosopher, as we do not deny that a sphere revolves about two stationary poles, though the physicist according to his theory denies it. We must use the senses as a basis in everything, even though the reason is not able to know the cause thereof.

For the reason is imperfect in two respects. First, there are many things which the intellect can not comprehend as they really are. And second, it can not know the causes of all things, even of those things which are perceived by the senses. Thus, we can not deny the reality of the diurnal motion, since we see it with our senses. And yet the human mind can not understand its nature in any way. If we say that the cause of this motion

ב ואחר שהחוש מעיד כדברי התורני מהמצא טבע האפשר ומהגעת ההודעה מן האל בדברים פרטיים אישיים על ידי הנביאים ומן ההשגחה הפרטיית באישים מיוחדים, כמו שהיה זה באבות בכל ענינהם כפי הקבלה הנמשכת בידינו עד היום וביציאת מצרים ובאישים אחרים מיוחדים הכתובים בספרי הנביאים, לא נחוש למי שיכחיש זה, שלא נכחיש מה שנמצא בחוש בעבור עיון הפילוסוף, כמו שלא נכחיש היות הגלגל מתנועע תנועה סבובית על שני קטבים נחים אף על פי שהטבעי מצד עיונו יכחיש זה, שראוי שנעשה בכל דבר שורש מהנמצא בחוש אף על פי שלא יספיק השכל לדעת סבתו.

ג שהשכל לואה משתי פנים, אם שלא ישיג דברים רבים על אמתתם ואם שלא יספיק לדעת סבות כל הדברים ואפילו הדברים המושגים לחוש, שהרי התנועה היומית אי אפשר להכחיש מציאותה שהחוש מעיד עליה, ואי אפשר לשכל האנושי לשער תכונתה בשום צד, שאם נאמר שהמניע אותה הוא

7 לא] S דלא. || 8 הפילוסוף] S הפילוסופים. || 10 אף־פי] S אפשר. || 13 לואה] S adds מאחד. || 15 לחוש] S om. || 18 תכונתה] S תנועתה.

is a ninth body, as many scientists agree,[1] calling it the diurnal sphere, because it determines the appearance of evening and morning which are called one day, we can not understand how this body can move all the spheres. If the motion is caused by contact, for a body can not move another body except by contact, how can we suppose that the contact between the sphere of Mars and the sphere of the sun imparts to the latter the diurnal motion which came to Mars *per accidens* through contact with the sphere of Jupiter (which in turn received it through contact with the sphere of Saturn, which in turn received it from the sphere of the fixed stars, which received the diurnal motion *per accidens* through contact with the ninth sphere, i. e. the diurnal sphere) and yet the sphere of the sun does not receive through its contact with Mars the proper motion of the latter, which is its motion *per se*?[2] Similarly how is it that the sphere of the moon receives the diurnal motion through indirect contact with the ninth sphere, and does not receive the proper and essential motion of the sphere of Mercury, with which it comes into immediate contact?

---

[1] See Munk, Le Guide des Egarés, II, 57 note 3, where he points out that Avicenna posited a ninth sphere devoid of stars as the cause of the diurnal motion from east to west, while Averroes identified the diurnal sphere with the sphere of the fixed stars. See also above, vol. II, p. 61, note 1. Cf. also Rosin, MGWJ, 42 (1898), pp. 243–45, on Ibn Ezra's varying position on this problem.

[2] To understand the text it is necessary to bear in mind that each of the planetary spheres, according to the

גשם תשיעי, כמו שהסכימו הרבה מן החכמים, וקראוהו גלגל יומי לפי שהוא מגביל מראה הערב והבקר הנקרא יום אחד, מי יתן ואדע על איזה צד יניע הגשם ההוא כל הגלגלים, אם על צד הפגישה לפי שהגשם אי אפשר לו שיניע גשם אם לא על צד הפגישה, איך אפשר שיצוייר שפגישת גלגל מאדים את גלגל חמה יניעהו התנועה היומית הבאה לו במקרה מצד פגישת גלגל צדק שפגש אותו גלגל שבתאי המתנועע מצד פגישת גלגל הכוכבים הקימים שהוא מתנועע תנועה היומית במקרה מצד פגישת הגלגל התשיעי היומי, ולא יתנועע גלגל השמש התנועה המיוחדת לגלגל מאדים בפגישתו אותו שהיא התנועה העצמית לגלגל מאדים, ואיך יתנועע גלגל הירח התנועה היומית הבאה מפגישת הגלגל התשיעי לאחרים, ולא יתנועע התנועה המיוחדת לגלגל כוכב שהיא עצמית ומיוחדת לו מפגישתו אותו.

6 איך] A אי.

astronomical theories of the middle ages, has its own motion distinct from the diurnal motion from east to west, the apparent motion being a composite of the planet's own motion and the general diurnal motion which it receives from outside. Hence it is said to have the diurnal motion *per accidens.*

This may be the reason why R. Abraham Ibn Ezra[1] says in the name of a great Spanish scientist that it is clearly proved that there is no body above the sphere of the fixed stars. This means that the diurnal motion can not be due to a ninth body. Nor can we say that the diurnal motion is caused by the sphere of the fixed stars, as I have seen some one actually maintain,[2] because the sphere of the fixed stars has also a retrograde[3] motion, and one and the same sphere can not have two different *per se* motions, but the one must be *per se* and by itself while the other is *per accidens* and due to an external agent. But it seems that Ibn Ezra means to say that the cause of the diurnal motion is not a body but a Separate Intelligence. But I am not satisfied with this explanation either, which is inadequate. For a Separate Intelligence can not move a body unless the latter has a soul. The motion is then caused by means of a concept, as is explained in the proper place, and as Maimonides explains the matter in the *Guide of the Perplexed*.[4] But a body endowed with a soul can not at the same time

[1] In his commentary on Gen. 1, 14. Albo seems to have misinterpreted the passage. The statement that there is no body above the sphere of the fixed stars seems to be the view of Ibn Ezra himself, and there is nothing said there about proofs clear or otherwise. Ibn Ezra states the view as an accepted fact. See above, p. 14, note 1 end.

[2] See above, p. 14, note 1.

[3] This retrograde motion (Gk. σφαῖρα ἀνελίττουσα) is no doubt the same as is referred to in III, 4, p. 37, l. 3,

ד ואולי בעבור זה אמר החכם רבינו אב"ן עזרא ז"ל בשם חכם גדול ספרדי שאין למעלה מגלגל הכוכבים גוף בראיות ברורות, כלומר שאי אפשר שתהיה התנועה היומית מצד גוף תשיעי. ולא נאמר שגלגל הכוכבים יניע התנועה היומית, כמו שראיתי מי שכתב כן, שאחר שנמצאת לו התנועה המתאחרת אי אפשר לגלגל אחד שיתנועע שתי תנועות מתחלפות מצד עצמו אלא אם כן תהיה האחת בעצם ומצד עצמו והאחרת במקרה ומצד מניע אחר זולתו. אבל נראה שדעתו לומר שהמניע התנועה היומית אינו גוף אלא שכל נבדל, וגם זה אין דעתי נוחה בו שאין זה מספיק כלל, לפי שהשכל הנבדל לא יניע את הגשם אלא אם כן הוא בעל נפש ועל צד הציור כמו שנתבאר במקומו, ובאר זה הרב המורה בפרק י' מחלק ב', ואי אפשר לשום גשם

---

[4] נאמר] S יאמר. || [5] שגלגל] S שגלגלי. || יניע] S יניעו. || [15] י' מחלק ב'] A משני; S, D מ"ב. The reading in the text is that of E. The number of the chapter must have fallen out and מחלק ב'=מב' was changed into מ"ב. || ואי אפשר] S שאי אפשר.

---

as התנועה המיוחדת לו. The Hebrew commentary שרשים says: תנועה המתאחרת שהוא בל"ו אלפים שנה ומתנועע ממערב למזרח.

[4] II, 4. Chapter 10 has a reference to the same thing, hence the reading of MS. E, בפרק י' מחלק ב'.

have two different motions due to two different concepts, just as a man can not move to the east and to the west at the same time in obedience to the commands of two kings, one of whom commands him to move toward the east, and the other orders him to move toward the west. Furthermore, the elements are inanimate bodies and yet we see that the comets which become visible through the element of fire, have the diurnal motion, as is stated in Aristotle's *Meteorologics*.[1] This motion is perceptible by the senses, and it can have no other cause except contact with the sphere of the moon. But if so, why does this comet which becomes visible in the element fire have the diurnal motion only and not also the specific motion of the lunar sphere with which it is in contact? For we see the chain-stars[2] follow-

[1] Comets, according to Aristotle and the theory generally held in the middle ages, are caused by a flaring up of the warm and dry vapors exhaled from the air in the upper sublunar region in proximity to the element fire. They are not heavenly bodies like the stars or planets, but like meteors belong to the terrestial regions. Hence המתרשמים ביסוד האש should probably be translated, "becoming marked, outlined or visible in the element fire." Cf. Aristotle, Meteorologics I, 7, p. 344a 5 sq. Albo's quotation of אותות העליונות refers to Moses ibn Tibbon's translation of Averroes' abridgment of the Meteorologics. See Heb. Übers., §62, p. 135. Aristotle's book was translated by Samuel ibn Tibbon under the title אותות השמים.

[2] These are evidently a sort of comet, though I have so far not been able to find this expression in the Greek and Roman descriptions of comets. On the theories of comets see Bouché-Leclercq, L'Astrologie Grecque, pp.

בעל נפש להתנועע כאחת שתי תנועות מתחלפות מצד שני ציורים מתחלפים, כמו שאי אפשר לאדם שיתנועע למזרח ולמערב כאחד במצות שני מלכים שהאחד יצוהו להתנועע למזרח והאחד יצוהו להתנועע למערב. ועוד שהיסודות הם גשמים בלתי בעלי נפש ונראה לעין שהכוכבים בעלי הזנבות המתרשמים ביסוד האש שהם מתנועעים התנועה היומית, כמו שנזכר זה בספר האותות העליונות והוא מושג בחוש, ואין סבה בתנועה ההיא אלא על צד הפגישה לגלגל הירח, ואם כן למה יתנועע הכוכב ההוא הנרשם ביסוד האש התנועה היומית לבד, ולא יתנועע עמה התנועה המיוחדת לגלגל הירח, אחר היותו פוגש את גלגל הירח, שאנחנו נראה הכוכבים בעלי השרשרות חדש או שני חדשים

[2] מצד שני ציורים] S בציורים.

357-361, and especially p. 359 note 1, where a list of comet names is given descriptive of their form. But there is no name corresponding to בעלי השרשרות. The expression occurs, however, in שער השמים of Gershon ben Solomon (fl. 2nd half of 13th century), ed. Venice p. 4b, where they are described as follows:

והכוכבים בעלי השרשרות הם גם כן בזה הענין עצמו כי הקטור ההוא העולה עד גבול האש יתלהב במעט סבה שם וישוב האש ויתדבק אורו ויהיה אורו כשעור אורך האד ההוא ויש מהם שעומדים כן ימים רבים ויתקבץ חומם עם חום הכוכב וילהב האויר ויש מהם שהם כלים במעט

ing the diurnal motion of the sun for a month or two, but having no connection with the motion of the moon. This is a serious difficulty which stands in the way of the theory that their diurnal motion is due to contact.

Nor can the motion be due to a concept,[1] because the elements are dead bodies and do not move by way of representation at all. Hence when Samuel said,[2] "The paths of the heavens are as clear to me as the paths of Nehardea," he was asked, "Do you know the comet?" That is, Do you know why the tailed or chain-star has the diurnal motion and not the motion of the moon? His answer was that he did not know. For the explanation is really unknown, unless we suppose that the diurnal sphere is below the lunar sphere. We should then have to assume that every planet has a diurnal mover below it which imparts to it the diurnal motion, as was the opinion of the ancients before Ptolemy.[3] The human mind is not adequate to know this, any more than it is able to explain the cause of the heavenly motions

---

זמן והם נקראים כוכבים רצים ונראים כאלו הם כוכבים נופלים לארץ או כאלו רצים ממקום למקום וכבר טעו הקדמונים וחשבו שהם כוכבים נופלים לארץ.

[1] I. e. as a living being moves by reason of an idea which arises in the mind or at least a representation of some external object.

[2] Berakot 58b.

[3] Eudoxus is the author of this theory. Cf. Zeller Aristotle, I, p. 499; Aristotle, Metaphysics XII, 8, p. 1074a 4: *τὴν πρώτην σφαῖραν ἀεί τοῦ ὑποκάτω τεταγμένου ἄστρου.*

נמשכים לתנועה היומית ואין להם הקשר עם תנועת הירח, וזה ספק חזק מאד יסתור היות התנועה היומית בפגישה.

ה ושיהיה על צד הציור אי אפשר, להיות היסודות גופים מתים ולא יתנועעו על צד הציור כלל. ועל זה אמרו בגמרא לשמואל שאמר נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא, ידע מר כוכבא דשביט, כלומר אם היה יודע סבת היות הכוכב בעל זנב או בעל השרשרת נמשך לתנועה היומית ולא לתנועת הירח, והשיב שלא היה יודע סבת זה שסבת זה נעלמת על דרך האמת אלא אם נאמר שהגלגל היומי למטה מגלגל הירח, ונצטרך לומר כן שיש לכל כוכב וכוכב מְגַלְגֵל יומי למטה ממנו יניעהו התנועה היומית, כמו שהיה דעת הקדמונים קודם בטלמיו"ס, ואין השכל האנושי מספיק לדעת אמתת זה כמו שלא יספיק לדעת סבת התנועות השמימיות

6 ברכות דף נ"ח ע"ב.

1 לתנועה] S, A, E לתנועת; D as in text. A adds השמש. || תנועת] S תנועות. || 8 אם] S ואם. || 11 דרך] S דבר. || 12 כן שיש] A שיש כן. || 13 מגלגל] S שגלגל. || 16 השמימיות] S השמימיים.

without doing violence to the theories of physics. The human mind is not even able to explain the causes of natural things upon the earth, for example the magnet's attraction of iron. Therefore we must not ignore and deny that which we perceive with our senses merely because we do not know its cause. In the same way we must not deny the category of the contingent, which we perceive with our senses, and God's knowledge, which follows from reason, because we do not understand the causes.

But if you ask, how is it possible to maintain both of these opinions, viz. to maintain the reality of the contingent and at the same time to hold that God's knowledge embraces it? Our answer is the same as that of Maimonides, who says:[1] that since God's knowledge is essential in Him and not something added to His essence, the investigation of the character of His knowledge is tantamount to an investigation of His essence. But His essence is absolutely unknown, hence the character of His knowledge is also absolutely unknown. As there is no comparison or similarity between His existence and the existence of other things, so there is no comparison between His knowledge and the knowledge of others. Hence though if we picture His knowledge on the analogy of our own, a great many objections follow, such as that we must either deny the reality of the contingent or assume that His knowledge embraces

[1] Guide of the Perplexed, III, 20.

בענין שלא יחלוק על העיון הטבעי, ואפילו בדברים הטבעיים הארציים לא יספיק השכל האנושי לדעת סבותיהם, כמו משיכת המגניטס הברזל למה, ובעבור זה אין ראוי שנניח המושג בחוש ונכחיש אותו בעבור שלא נדע סבתו, ועל כן אין ראוי שנכחיש טבע האפשר המושג בחוש וידיעת השם יתברך המחוייבת מצד השכל בעבור שסכלנו סבת זה.

ו ואם תשאל ותאמר והיאך אפשר לקבץ בין שתי הסברות הללו להניח טבע האפשר קיים עם היות הידיעה האלהית מקפת בו, התשובה בזה היא על דרך שכתב הרמב"ם ז"ל שאמר שאחר שידיעת האל היא עצמית בו ואיננה דבר נוסף על העצמות, הנה החקירה מידיעתו יתברך היאך היא שבה אל החקירה מעצמיתו, וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן איכות ידיעתו נעלמת תכלית ההעלם, וכמו שאין הקש ודמיון בין מציאותו למציאות זולתו כן אין להקיש בין ידיעתו לידיעת זולתו, ולכן אם לידיעה הנמצאת בנו או המובנת אצלנו ימשכו בטולים רבים, אם לסלק טבע האפשר, ואם שתקיף

---

3 המגניטס] S המגניטם. || 18 בין] S om.

that which we can not conceive as knowable, for He would have to know the infinite, or His knowledge would change with the change of the objects, and other difficulties of this sort—this would follow only if we conceive of His knowledge on the analogy of our own, but since His knowledge is not of the same kind as ours, these difficulties do not follow. God's knowledge is infinite, and infinite knowledge is not liable to these difficulties.

Isaiah uses this argument when he reproves those who deny God's knowledge: "Why sayest thou O Jacob, and speakest, O Israel: 'My way is hid from the Lord, and my right is passed over from my God?' Hast thou not known? Hast thou not heard . . ."[1] "Hast thou not known," refers to investigation; "Hast thou not heard," refers to tradition. "That the Lord is the everlasting God," i. e. it can be proved apodictically that there is a being who is a necessary existent, and He is the everlasting God, i. e. the cause of all existing things; and He is the Lord, i. e. He is a separate Intelligence, neither a body nor a corporeal force. Hence we infer that He is one

[1] Is. 40, 27, 28.

ידיעתו במה שלא יצוייר שתקיף בו ידיעה בהיותו יודע הדבר הבלתי בעל תכלית, ואם שתשתנה ידיעתו בהשתנות הידועים וכיוצא בזה, הנה זה יתחייב מהבנת ידיעתו ממין ידיעתנו, אבל אחר שאין ידיעתו ממין ידיעתנו לא יתחייבו אלו הבטולים, לפי שידיעתו יתברך היא בלתי בעלת תכלית ולידיעה הבלתי בעלת תכלית לא יתחייבו אלו הבטולים.

ז ובטענה הזאת נמצא ישעיה מוכיח למכחישים ידיעת ה', אמר למה תאמר יעקב וגו', הלוא ידעת אם לא שמעת וגו', אמר הלוא ידעת מצד החקירה, אם לא שמעת מצד הקבלה, כי אלהי עולם ה', רוצה לומר שמצד המופת יתבאר שיש נמצא מחוייב המציאות הוא אלהי עולם, רוצה לומר עלת כל הנמצאים, ושהוא ה', כלומר שהוא שכל נבדל שאינו גשם ולא כח בגשם, ומזה יתחייב שיהיה אחד קדמון

10 ישעיה מ' כ"ז, כ"ח.

4–5 אבל–ידיעתנו] B om. by homoioteleuton. || 4–7 אבל–תכלית] A and C om. || 6–8 לפי–הבטולים] S, D om. E reads לפי שידיעתו בו ית' היא בב"ת ולידיעה הבב"ת לא יתחייבו אלה הבטולים. The reading in the text is based on the Vilna and Warsaw editions. || 10 יעקב] A adds ותדבר ישראל נסתרה דרכי מה' ומאלהי משפטי יעבור. || וגו'] A om. || 11 וגו'] A om. and adds אלהי עולם ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו. || 14 עלת] S מעלת.

and eternal in both directions, as well as all the other things which follow necessarily from the principle of the existence of God as proved by investigation. And though He is a Separate Intelligence, He is nevertheless "the Creator of the ends of the earth," i. e. He is the cause of all corporeal existences. And despite His infinity He is the cause of the corporeal world, which is finite, the "Creator of the ends of the earth." This is not due to weariness and lack of strength, for "He fainteth not;" nor is it due to change, for He is not "weary."

We challenge therefore the one who believes in the eternity of the world and denies God's knowledge to tell us how a corporeal thing can come from a separate and unchangeable Intelligence. He will have to admit that for a material thing to come from a Separate Intelligence is such a change as the coming of something out of nothing, of which the human intellect can give no explanation. We also challenge him to explain how a finite world can come from a being whose power is infinite. We must therefore admit that this matter rests in God's knowledge in so far as it is infinite, and that He knows the explanation of all this, though we with our knowledge are unable to conceive it. Similarly we must say that the error of those who deny God's knowledge and

ונצחי וכל הדברים המתחייבים לעקר מציאות השם יתברך הנודע על פי החקירה, ועם היותו שכל נבדל הוא בורא קצות הארץ, רוצה לומר הוא עלת הנמצאים הגשמיים, ועם היותו בלתי בעל תכלית הנה הוא עלת העולם הגשמי שהוא בעל תכלית, כאמרו בורא קצות הארץ, ואין זה מצד לאות וחסרון כח כי לא ייעף, ולא מצד שנוי כי לא ייגע.

ח ואם כן אפוא המאמין בקדמות ומכחיש ידיעת השם יתברך יודיענו איך אפשר שימצא הדבר הגשמי מן השכל הנבדל הבלתי משתנה, שעל כרחו יש לו להודות שהמצא הדבר החמרי מן השכל הנבדל הוא שנוי והמצאה יש מאין שאי אפשר לשכל האנושי לתת סבה לזה, וגם כן איך אפשר שימצא מנמצא שכחו בלתי בעל תכלית עולם בעל תכלית. ואם כן על כרחנו יש לנו להודות שזה הדבר תלוי בידיעתו יתברך מצד שהיא בלתי בעלת תכלית, והוא ידע סבת כל זה אף על פי שאנחנו לא נוכל לשער זה מצד ידיעתנו. וכן גם כן ראוי שנאמר שהטעות הזה מסלוק ידיעת השם יתברך ולומר

---

6 ישעיה מ׳ כ״ח.

---

5 שהוא בעל] S שהם בעלי. || 6 לאות] S לאותו. || 12 והמצאה] S המצא. || יש] S היש. || 16 שהיא] A שהוא. || בלתי–תכלית] A בב״ת.

say, “My way is hid from the Lord,”[1] is due to the fact that they compare God’s knowledge with human knowledge. Human knowledge being finite, all the difficulties that we mentioned present themselves, namely that the knowledge changes with the change of the objects, and that it can not embrace the unembraceable, namely the infinite, so far as we can conceive with our knowledge. But as God’s knowledge is infinite, it can embrace the infinite and the non-existent, without necessitating a change in God. Hence he concludes the verse, “His discernment is past searching out.” Likewise when you say, “and my judgment is passed over from my God,”[2] which means that your choice of and determination upon one of the two possible alternatives can not be known by God, or else the contingent would cease to exist—your statement is not true. For such an inference may apply to finite knowledge, but the discernment of God is past searching out, and since His knowledge is infinite, the category of the contingent is not destroyed thereby, though we do not know the nature of His knowledge any more than we know the character of His essence.

---

[1] Is. 40, 27.

[2] Ibid. The word משפט=judgment is understood by Albo in the sense of a determination in the field of the contingent, like a voluntary choice.

נסתרה דרכי מה' הוא להיותם מדמים ידיעת השם יתברך לידיעת האדם, וידיעת האדם להיותה בעלת תכלית ימשכו אליה אלה הבטולים שאמרנו, רוצה לומר שתשתנה הידיעה בהשתנות הידועים ושלא תקיף הידיעה במה שאי אפשר שתקיף בו ידיעה והוא הבלתי בעל תכלית לפי מה שנשער זה בידיעתנו, אבל ידיעתו יתברך להיותה בלתי בעלת תכלית תוכל להקיף במה שאין לו תכלית, ותקיף במה שאינו נמצא מבלתי שיחייב זה שנוי בחקו יתברך, ולזה הוא שסיים אין חקר לתבונתו. וכן מה שאתם אומרים מאלהי משפטי יעבור, כלומר מה שאני שופט ומכריח אחד משני חלקי האפשר אי אפשר שידענו השם יתברך· שאם כן יבטל טבע האפשר, אינו כן, שזה הבטול הוא נמשך לידיעה הבעלת תכלית אבל השם יתברך אין חקר לתבונתו, ולהיות ידיעתו בלתי בעלת תכלית לא יבטל עמה טבע האפשר, ואנחנו לא נדע איכות ידיעתו איך היא כמו שלא נדע עצמותו איך הוא.

1 ישעיה מ' כ"ז. || 11 שם.

1 להיותם] A להיותכם. || 5 ושלא תקיף] A ושתקיף. || שאי אפשר] A שאפשר.

This is Maimonides' conception of God's knowledge. He says, as we can not compare His essence with our essence, so we can not compare His knowledge with our knowledge, for the term knowledge is applied to God and to us as a pure homonym.[1] Maimonides does not mean that the term as applied to us means knowledge and as applied to God means ignorance, or vice versa, as absolute homonymity would signify.[2] By no means. What he means is this. The term existence is applied to God and to ourselves in an absolutely homonymous manner. Yet there is no doubt that though God's existence is absolutely different from the existence of anything else, nevertheless the term does not denote existence in the one case and non-existence in the other. So far as the negative signification is concerned, i. e. the denial of non-existence, the term has the same meaning in both cases, as is explained in Book Two, chapter 30. The term existence denotes the negation of non-existence, whether applied to us or to God. The absolute homonymity of the term applies to its positive signification, because there is no comparison at all between God's existence and the existence of anything else. Similarly the term knowledge, both as applied to God and as applied to us, means negation of ignorance. In this respect, i. e. in

[1] See vol. II, p. 45, note 3.

[2] If there is nothing in common in two applications of a homonymons term, it follows that if one of them denotes knowledge, the other denotes not-knowledge, or ignorance.

ט זהו דרך הרמב״ם ז״ל בידיעת השם יתברך, ואמר הרב ז״ל שכמו שאין להקיש בין עצמותו לעצמותנו כך אין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו, ששם הידיעה נאמר בו יתברך ובנו בשתוף השם הגמור. ואין כונת הרב ז״ל לומר שיאמר שם הידיעה בנו על הידיעה ובו יתברך על הסכלות או בהפך, כמו שיגזור ענין שתוף השם חלילה, אבל באור הענין כך הוא, שכמו ששם המציאות יאמר עליו יתברך ועלינו בשתוף גמור, ואין ספק שעם היות מציאותו יתברך מתחלף למציאות זולתו תכלית החלוף עם כל זה לא יורה באחד על המציאות ובאחר על ההעדר, שמצד ההוראה השוללית והוא שלילת ההעדר הנה הוראתם אחת, כמו שנתבאר בפרק ל׳ מהמאמר הב׳, שכמו שבו יתברך יורה שם המציאות על שלילת ההעדר כן שם המציאות בנו יורה על שלילת ההעדר, אבל מצד הוראת השם החיובית יאמר שם המציאות עליו ועלינו בשתוף גמור, כי אין הקש בין מציאותו למציאות זולתו כלל. וכן שם הידיעה הנאמר עליו ועלינו, כמו שבו יתברך יורה על העדר הסכלות כן בנו גם כן יורה על זה, ומזה

8 יתברך] S om. || 9 גמור] S השם. || 13 ל׳] S כ״ט. || 15 שם] S om. || 17 יאמר] S אמר. || 19 יורה] S מורה.

respect of its negative signification, the relation of the two applications, i. e. to God and to us, is one of priority and posteriority,[1] and not of absolute homonymity. In respect of the positive signification, on the other hand, the term knowledge is applied to God and to us as a pure homonym, and God's knowledge is absolutely unknown as His essence is absolutely unknown.

If we understand the words of Maimonides concerning God's knowledge in this manner, all the objections adduced by later writers will disappear. The result of all this is that God's knowledge, being infinite, embraces everything that happens in the world without necessitating change in God, and without destroying the category of the contingent. It also embraces the infinite. I have selected this view as the best in this matter. Our Rabbis also adopt it,[2] expressing the idea anonymously and without naming any opponent thereof: "All is foreseen, yet permission is given." "All is foreseen," signifies that God's knowledge embraces everything that happens in the world, and that nothing happens by accident without being known in advance. "Yet permission is given," signifies that the category of the contingent is real and God's knowledge does not destroy

[1] See vol. II, p. 174, note 1.

[2] Abot, ch. 3.

הצד שהוא צד ההוראה השוללית יאמר עליו ועלינו בקדימה ואיחור ולא בשתוף גמור, אבל מצד ההוראה החיובית שורה שם הידיעה הנה הוא יאמר בו יתברך ובנו בשתוף גמור, וכמו שעצמותו יתברך נעלם תכלית ההעלם כן ידיעתו נעלמת תכלית ההעלם.

י וכשיובנו דברי הרב המורה בידיעה על זה האופן יסולקו מעליהם הספקות שספקו האחרונים על דבריו, ויעלה בידינו שידיעת השם יתברך להיותה בלתי בעלת תכלית תקיף בכל הנעשה בעולם, מבלתי שיתחייב בו יתברך שנוי ומבלתי שיתבטל טבע האפשר, ותקיף במה שאין תכלית לו. וזה הדרך הוא היותר נכון שבררתי בדבר זה, והוא הדרך שבארוהו רבותינו ז״ל במסכת אבות במשנה סתמית שאין חולק עליה, אמרו הכל צפוי והרשות נתונה, שבאמרם הכל צפוי יורו שידיעת השם מקפת בכל הנעשה בעולם ואין דבר נופל במקרה מבלי ידיעה קודמת, ובאמרם והרשות נתונה יורו שטבע האפשר נשאר קיים ואין ידיעת השם מבטלת אותו.

15 פרק ג׳.

האופן 7] A הדרך. || יורו 16] S, A יורה. ||

it. This is the truth in reference to this matter, though our knowledge is not sufficient to understand the possibility of this thing. This much will suffice as a brief discussion of God's knowledge.

Chapter 4

We must now discuss the signification of the constellations. Among the ancients we find that there were two opinions concerning the signification of the constellations. One is the view of the Philosopher, who says that the heavenly bodies and the stars exert an influence upon the lower world by means of their various motions, by which they cause the elements to move, and combine them and prepare them in various ways to receive the natural forms, so that some persons are prepared to acquire wisdom and others are not; some are prepared to receive the divine prophetic influence, and others are not. This form of signification or of control which the stars have over the lower world can not be denied, for we see that the sun warms the air, and the moon moistens and cools it, and increases the force of water.[1] Hence we can not but admit that by their motions they sometimes increase moisture or dryness, sometimes cold or heat, and in this

[1] Gedaliah b. Solomon in his Hebrew commentary שרשים says that at full moon springs increase, and they diminish as the moon diminishes. Cf. Gersonides, Milhamot, ed. Leipzig, V, 6, p. 204: יש לנצוץ הירח רושם בהגברת היסוד המימיי והלחויות, ולזה היה נראה שיתוספו המים והלחויות בהוספתה ויחסרו בחסרונה.

וזהו האמת בדרוש הזה אף על פי שאין ידיעתנו מספקת לשער אפשרות דבר זה, ויספיק זה בידיעת השם לפי קצורנו:

פרק ד

א ונראוי שנדבר עתה בהוראת המערכת, ונאמר שדעות האנשים בהוראת המערכת לפי מה שנמצא לקדמונים שנים, האחד הוא דעת הפילוסוף האומר שהגרמים השמימיים והכוכבים פועלים בעולם השפל, בשהם בתנועותיהם המתחלפות מניעים היסודות ומרכיבים אותם ומכינים אותם מיני הכנות מתחלפות לקבל הצורות הטבעיות, עד שימשך מזה שישימו קצת בני אדם מוכנים לקבל החכמה וקצתם לא, וקצתם מוכנים אל שיקבלו השפע האלהי הנבואיי וקצתם לא. וזה המין מן ההוראה או הממשלה שיש לכוכבים בעולם השפל אי אפשר להכחיש אותה, אחר שאנחנו נראה השמש יחמם האויר והירח ילחלח ויקרר אותו ויגביר יסוד המים, אי אפשר מבלתי שנאמר שהם בתנועותיהם יגבירו פעם הליחות ופעם היובש ופעם הקור ופעם החום

[1] הזה] S ההוא. || [5] עתה] S om.

way prepare matter to receive various forms. As for any other signification the stars may have in relation to other things which have no connection with their elemental qualities, as for example in the determination of poverty or wealth, or whether a given person will marry one wife or more than one, or whether he will be virtuous or vicious—this school denies any such power. It is false, they say, and extremely unlikely that the stars should give indications of things which have nothing to do with them, like poverty, wealth, love, hate, etc.

The second view is that of the astrologers and star-gazers. They say that all things that happen to a man, do so by the decree of the stars. And they prove it by actual verification. The astrologer tells a person what will happen to him in all particulars, whether he will live long, whether he will be poor or rich, in what occupation he will make a better success, how many wives he will have and how many children he will beget, and so on. This shows that all things that happen to a man are due to the decree of the stars, which it is impossible to escape. In this way, they say, we can maintain God's knowledge without any change. Some of the Rabbis hold

עד שיכינו החומר לקבל צורות מתחלפות, אבל שיהיה לכוכבים הוראה אחרת בדברים אחרים שאין מבוא לאיכיות בהם, כמו בעוני או בעושר או אם ישא אדם אשה אחת או רבות או אם יהיה בעל מעלה או בעל חסרון, יאמרו הכת הזה שהוא שוא ודבר כזב הרחק מאד מאדם שיעלה על הדעת שיורו הכוכבים על מה שאינו נופל בהם, כעוני והעושר והאהבה והשנאה ודומיהם.

ב והדעת הב׳ הוא דעת הוברי שמים החוזים בכוכבים, שאומרים שכל הדברים הבאים על האדם באים עליו בגזרת הכוכבים, ויביאו ראיה לזה מן החוש, בשהחוזה בכוכבים יגיד לאדם מה שיקרה לו בכל פרטי עניניו אם שנים רבות יחיה ואם יהיה עני או עשיר ובמה יצליח יותר וכמה נשים ישא וכמה בנים יוליד וכיוצא בזה, וזו ראיה שכל הדברים באים על האדם בגזרת הכוכבים ושאי אפשר להמלט מגזרתם, ויאמרו שעל הדרך הזה תתקיים ידיעת השם בלי שום שנוי. וזה דעת

5 יאמרו] S אמר. || 7 בהם] A עליהם. || 13 יחיה] S adds האדם. || 15 ישא] A יקח.

this view—“The constellation makes rich, the constellation makes wise—Israel is governed by the constellation.”[1]

Both of these views are open to criticism. We may object to the first view as follows: Wherever anything causes another to pass from potentiality to actuality, the efficient cause must have actually that which the thing acted upon has potentially, as is explained in the Metaphysics.[2] But the stars have no qualities.[3] How, then, can the sun heat the air and the moon moisten it? We must therefore say that the proposition just mentioned, viz. that the efficient cause must have actually what the thing acted upon has potentially, applies only to a physical agent, and not to an intellectual agent. And as the spheres are living beings, endowed with intelligent souls, they may act upon the lower existences and produce in them what they themselves have not. Hence they give predominance now to the element fire, now to the element water, now to the element air, and now to the element earth. For as we see that the spark of the sun, though incorporeal, moves the element of fire, causing it to

---

[1] Shabbat 156a.

[2] IX, 8, 1049b 24: *ἀεὶ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ* . . . Cf. Zeller, Aristotle, I, p. 384 f.

[3] I. e. the elemental qualities, cold, warm, moist, dry, since they are made of the fifth element, the aether, and not like sublunar substances, of the four elements, fire, air, water, earth.

קצת מרבותינו ז"ל האומרים מזל מעשיר מזל מחכים ויש מזל לישראל.

ג ויש לדון אחר שתי אלו הדעות, אם על הדעת הראשון, שאחר שהוא מבואר בכל דבר שיוציא זולתו מן הכח אל הפעל שהוא מחוייב שימצא בפועל בפעל מה שימצא למתפעל בכח, כמו שנתבאר במה שאחר הטבע, והוא מבואר גם כן שהכוכבים אינם בעלי איכיות, אם כן איך אפשר שיחמם השמש האויר והירח ילחלח אותו, אלא שבהכרח נאמר שההקדמה ההיא שאמרנו שראוי שימצא לפועל בפעל מה שימצא למתפעל בכח, הנה אמנם יהיה זה בפועל בטבע, אבל כשהפועל הוא בעל שכל לא יחוייב זה בו, ואחר שהגלגלים חיים בעלי נפש משכלת, כבר אפשר שיפעלו בנמצאים השפלים אפילו מה שאינו נמצא אצלם, ולזה יגבירו פעם יסוד האש, ופעם יסוד המים, ופעם יסוד האויר, ופעם יסוד הארץ, שכמו שנמצא לשמש שניצוצו אף על פי שאינו גשם יניע יסוד האש

1 שבת דף קנ"ו ע"א.

[1]קצת] A om. || [10]שראוי] S ראוי. || [12]בפועל] S בפעל.

predominate, and the moon acts in the same way upon the element of water, so it may be that the sparks of the other planets move the other elements and cause them to predominate sometimes, in a mysterious manner which we do not understand. In the same way, therefore, we may say of the other indications, that they indicate poverty or wealth or wisdom or ignorance, or other things, though they have no such qualities in themselves, and that they do this by virtue of some condition or relation which is unknown to us, provided the recipient has in him the capacity to receive the effect. So a teacher produces knowledge in the pupil, which gives more benefit to the one who is prepared than to the one who is not prepared to receive the instruction. Moreover, since our senses testify to the realization of those things which the astrologers foretell to individuals, we can not deny the data of our senses.

The second view also, namely that of the astrologers and star-gazers, is open to manifold objection. In the first place they remove the category of the contingent, the reality of which is proved by experience and by our discussion in the first chapter of this Book. Secondly, their principles are open to objection. They say that in the sphere of the fixed stars there are the forms of lamb, ox, twins, and so on, which indicate so

ויגבירהו והירח יסוד המים, כן יש לאמר בשאר הכוכבים שניצוציהם יניעו שאר היסודות ויגבירו אותם פעם, וזה לענין נסתר או יחס בלתי נודע לנו. וכן על הדרך הזה יש לאמר בשאר ההוראות שיורו על העוני או על העושר או על החכמה והסכלות ושאר הדברים, אף על פי שאין הענינים ההם נמצאים אצלם, לענין או יחס בלתי נודע לנו, ובתנאי המצא הכנה מה במקבל, כמו שהמלמד יפעל הלמוד בתלמיד ויגיע התועלת על המוכן יותר מעל הבלתי מוכן, ועוד שאחר שהחוש מעיד על הגעת דבר החוזה בכוכבים אל האנשים, אי אפשר להכחיש החוש בשום ענין.

ד גם על הדעת השני והוא דעת הוברי שמים החוזים בכוכבים יש לדון הרבה, ראשונה שהם מסלקים טבע האפשר, שהתבאר מציאותו מן החוש והכרענו היותו מחוייב שימצא בפרק אחד מזה המאמר. שנית יש לדון אחר התחלותיהם, שהם יאמרו שיש בגלגל הכוכבים צורת טלה ושור ותאומים וזולתם מהצורות מורות על כך וכך, והם

---

7 הכנה] S ההכנה. || 8 בתלמיד] A במתלמד. || 9 ויגיע] S יגיע. || 10 דבר] A דברי. || 13 גם] S גם כן with a pause, thus connecting it with ענין. || 16 היותו] A היותר.

and so. They draw imaginary lines from star to star so as to produce the figure in question, making in this way forty-eight figures. Why do they not draw other lines in another way and produce other forms? Thus they say that the sixth of the southern forms has the shape of a small dog, saying at the same time that there are only two stars in it. Now, how can such a figure be made out of two stars? They say that the ancients, who were more perfect creatures than we, saw those forms, though we do not see them. But this is foolishness. How can any one imagine that the human person of to-day is inferior in his powers of sense perception to the ancients? On the contrary, the smaller the intellect, the stronger the sense perception.[1] Thus the lower animals, who have no intellect, have much stronger senses than man. They say there are forty-eight figures which the ancients saw. How did they see them? And how did they know that in a given constellation there was a given figure? Thus they say that in the third aspect of the sign of the ox there is a man, all of whose thoughts are evil. In the first aspect of cancer there is the

[1] Albo is quite ready to admit the *intellectual* inferiority of the moderns to the ancients. This is in accordance with a rabbinic dictum: If the former generations were like angels we are like human beings; if they were human beings we are asses (Shabbat 112b).

רושמים במחשבתם קוים מכוכב לכוכב כדי שתתעלה ותשלם הצורה ההיא, עד שירשמו על דרך זה מ"ח צורות, ולמה לא ירשמו קוים אחרים בענין אחר כדי שתגיע ותשלם צורה אחרת, כמו שאמרו שהצורה הששית מהצורות הדרומיות היא צורת כלב קטן, ויאמרו שבו ב' כוכבים בלבד, ומי יתן ואדע היאך יודע זה בב' הכוכבים ההם. והם יאמרו שהקדמונים שהיו שלמי היצירה יותר ממנו השיגו הצורות ההם אף על פי שאנחנו לא נשיג אותם, וזה הבל, שאיך יעלה על הדעת שתקצר יד האנשים היום בהשגת המוחשים יותר מהקדמונים, והלא כל מי שתקצר יד שכלו יתחזקו הרגשותיו וישיג המוחשים יותר, כמו שנראה הבעלי חיים שאינם בעלי שכל הרגשותיהם הם חזקים יותר מהרגשות האדם. גם באותן מ"ח צורות שהם אומרים שהושגו לקדמונים, מי יתן ואדע במה השיגום, ואיך ידעו שיש במזל פלוני צורת כך וכך, עד שיאמרו שיעלה בפנים השלישיים משור אדם שכל מחשבותיו לרע, וכן יעלה בפנים הראשונים מסרטן צורת חזיר

---

1 לכוכב] A om. || 7 יודע] A נודע. || 10 אותם] A מהם. ||
14 שכל] A om. || 17 ידעו] S נודעו.

form of a pig of iron, whose head is of copper. In the third aspect of it, there is a man about to enter a ship for an ocean voyage, to bring back gold and silver in order to make a ring. In the first aspect of virgo, there is the form of a virgin, holding a lamp in her hand and walking among the myrtles, desiring to go to her father's house. How can they know all such things, when they can not be seen?

And if you say that they know this by means of divination, then the principles of this science are built on the ideas of the imagination, upon which the entire science of divination is based. And the astrologer is like a person who gives free rein to an insane fantasy and thinks that whatever is conceivable in the imagination is possible. Or he is like a dreamer. But how can the truth of such things be known by the human intellect? They also speak of the positions of the stars, their aspects and relations to one another, for example the aspect of opposition is, according to them, an aspect of absolute hatred. The reason they give is that at that time the two stars are the extreme distance apart, namely 180°, as it is usually the case that enemies are as far apart from each other as possible. For the same reason they say that a quarter aspect (distance of 90°) denotes half hatred. But according to this why do they say that a third aspect (distance of 120°) denotes

מברזל וראשו מנחשת, וכן יעלה בפנים השלישיים ממנו אדם בדעתו להכנס בספינה ללכת בים להביא זהב וכסף לעשות ממנו הטבעת, וכן תעלה בפנים הראשונים מבתולה צורת בתולה בידה נר, והיא הולכת בין ההדסים ורוצה ללכת לבית אביה, זה וכל כיוצא בו היאך נודע אחר שאי אפשר לחוש להעיד על כך.

ה ואם תאמר שנודע להם זה בדרך הקסם, אם כן התחלות החכמה הזאת הן בנויות על השגת הכח המדמה שכל חכמת הקסם תלויה בו, וידמה זה למתנבא ומשתגע מלבו בכח המדמה וחושב שכל מדומה אפשר, או ידמה אל חולם חלום, ובמה יודע אמתת זה לשכל האדם. גם מה שיאמרו ממצבי הכוכבים ומבטיהם ויחסם זה אצל זה, כמו שמבט הנכח הוא מבט איבה גמורה, ויתנו טעם לזה להיות בין שני הכוכבים אז תכלית המרחק שהיא מאה ושמונים מעלות, כמו שמדרך השונאים והאויבים להיותם זה מזה בתכלית המרחק כהפכים, ולזה יאמרו שמבט רביעית הוא חצי איבה, ולפי טעמם זה למה יאמרו במבט שלישית שהוא מבט אהבה

[19] רביעית] S רביעי. || [20] שלישית] S שלישי. || מבט] S מבני.

perfect love, seeing that the distance here is greater than in the quarter aspect? Their explanation is that those stars which face each other at a third aspect, i. e. at a distance of 120°, have more inclination for each other than those which face each other at a quarter aspect, which is 90°. But all this is prophecy and assumption and hypothesis, which the opponent will not admit.

If they say that the matter is verified by experience, the same claim is made by those who are given to geomancy[1] or other means of prognostication that are prevalent among mankind. Without any rhyme or reason some persons decide everything that happens by means of these arts, although the figures in themselves bear no relation whatsoever to the idea expressed, and yet they say that the truth of the art is verified by experience. Thus the one who is an adept in geomancy says that when a figure with lifted head comes out first, it denotes prosperity or happiness, while a figure with head lowered signifies the opposite. And yet there is no difference between these two figures except in the position of one point, which is located above in the one figure, and below in the other. The same thing applies to the other

---

[1] In a MS. volume (Paris, Bib. Nat., Fonds Héb. 1059, fol. 67b) there begins a book on geomancy by R. Judah (Al Harizi, see Heb. Übers., p. 857), as follows: זה הוא הלימוד מחכמת ייאוּמַאנְצִיאַה הנקראת מלאכת משפטי הגורל עשויים בנקודות רשומים על הארץ עם צורות מתחלפות... : Later on it says: מלאכת חכמת ייאומנציאה היא כלה משעבדת תחת חכמת התכונה ותחת תנועת הגרמים השמימיים אשר הם משפיעים ומנהיגים גשמי היסודות ובעלי חיים.

גמורה, אחר שהוא במרחק יותר רחוק ממבט רביעית. ומה שיאמרו שיש למזלות המביטים זה את זה במבט שלישית שהוא ק"כ מעלות האותות יותר מהמביטים זה את זה במבט רביעית שהוא צ' מעלות, כל אלה דברי נבואות והסכמות והנחות לא יודה אותם בעל הריב.

י ואם יאמרו שנתאמת זה בנסיון, הנה כן יאמרו בעלי גורלות החול או שאר מיני הגורלות הנוהגות בין האנשים, שבמקרה גמור יודיעו קצת האנשים על פיהם כל ריב וכל נגע שיקרה בין האנשים, מבלתי שיהיה בצורות ההן שום הוראה עצמית על הענין המוגד, ויאמרו שכן נתאמת בנסיון, כמו שיאמר בעל גורל החול שבהיות צורת נשוא ראש יוצאת ראשונה תורה על ההצלחה, ושפל ראש יורה על ההפך, ואין חלוף בין שתי אלו הצורות אלא בהנחת נקודה אחת, שבאחת מהן היא מונחת למעלה ובאחרת למטה, וכן בשאר הצורות, שכל

1 ממבט] A במבט. || 4 רביעית] S רביעי. || 5 אלה] A adds הם. || 7 כן] A זה. || 8 גורלות] S הגורלות. || החול] S החוליי. || 12 כמו] A adds מה. || 13 צורת] S om. |

figures. The whole thing has no real meaning in itself and is purely arbitrary, like the method of prognostication by means of the shoulder blade. There are indeed some persons who have a special knack in such things, like Ahithophel, who had the peculiar knack of giving correct advice, so that David found it necessary to pray to God to mislead him into giving wrong advice.

And even if we grant all their principles and assumptions, they must admit that the assumptions are not necessary determinants. For when a plague or a famine or war happens in a certain city, people die before their proper time. Now why should the individual horoscopes be nullified, which were determined by the constellations at the time of the birth of the various individuals, and which indicated different terms of life to the different individuals, according to the time of their birth? Their explanation is that a general indication annuls a special indication, and therefore the indication of famine or plague which is decreed upon the country, nullifies the indication concerning the various individuals. It is clear therefore, on their own showing, that the indication of a special horoscope is not a necessary determinant, since it may be nullified in various ways.

Another objection to their views is the following. We may grant the propriety of the general nullifying the particular in respect to those things which happen in the course of nature, like fam-

זה הוא דבר שאין לו ענין אמתי בעצמו אלא במקרה גמור, כאנשים המגידים עתידות בכתף, או שיש אנשים מסוגלים בזה, כאחיתופל שהיה מסוגל על נתינת עצה הוגנת, עד שהוצרך דוד להתפלל לשם לסכל עצתו.

ז ואף אם נודה להם כל התחלותיהם והנחותיהם, הנה הם מוכרחים לומר שאין הנחותיהם הכרחיות, שהרי כשיקרה דבר או רעב או מלחמה בעיר אחת ימותו אנשיה בלי עתם, ולמה תבטל הוראת המערכת הפרטית שגזרה בעת המולד כל אחד ואחד מאנשיה על חיים מתחלפים לכל אחד ואחד כפי מולדו, והם יאמרו בזה שהוראת הכלל תבטל הוראת הפרט, ועל כן תבטל הוראת הרעב או הדבר הנגזר על המדינה הוראת כל פרט ופרט ממנה, ואם כן יתבאר אף לפי דבריהם שאין הוראת המערכת הפרטית הכרחית, כי כבר אפשר שתבטל מפנים.

ח ועדיין נשאל להם לפי דבריהם שראוי שיבטל הכלל את הפרט בדברים ההוים בדרך הטבע

---

2 כאנשים] S באנשים. || 5 לסכל] A שיסכל. || 6 התחלותיהם] A om. || והנחותיהם] A הנחותיהם. || 15 שאין] S adds גזרת. || 18 נשאל] S נשאר.

ine, plague, and the like, but what explanation can they give in the matter of those things which happen as a result of human choice, whether it be the choice of a group, like a war, or the choice of an individual, as when a person builds a ship of his own accord and the ship sinks with a hundred or more passengers on board, every one of whom, no doubt, had a different horoscope? Why should the lives of those men be shortened because the stars decreed that that individual's ship should sink? Why should the horoscopes of all the passengers be annulled rather than that of the owner of the ship?

The truth of the matter is that this proves that the indications of the stars are not necessary causes; and though we see some of them being verified, like the prognostications of astrologers, nevertheless they may be nullified for various reasons, through the freedom of the will, or by reason of some merit or good deed, as the Rabbis say[1]—"The constellations play no part in the destinies of Israel." Rashi's comment on the passage is that charity, prayer, or some meritorious deed can change the horoscope from evil to good; not to speak of the will of God, which is the highest principle of all and nullifies all other

[1] Shabbat 156a.

כרעב והמגפה ודומיהם, אבל מה יאמרו בדברים ההוים בדרך הבחירה הכוללת כמלחמה, או בדרך הבחירה הפרטית, כאיש אחד שיעשה ספינה מדעת עצמו ויכנסו בה מאה אנשים או יותר ממה שאין ספק שלא היה קץ כלם שוה, ויכנסו כלם בספינה ותטבע הספינה, ולמה יתקצרו חיי האנשים ההם בהוראת גזרת הכוכבים על בעל הספינה שתטבע ספינתו בים, ולמה יתבטלו הוראות הכוכבים על כל האנשים הנכנסים בספינה יותר מהוראתם על בעל הספינה.

ט אלא שהדעת האמתי הוא שמכאן יש להוכיח שהוראות הכוכבים אינן הכרחיות, ושאף על פי שנראה קצתם מתקיימות כפי משפט האצטגנינים על האנשים, מכל מקום כבר אפשר שיבטלו מפנים רבים, אם בסבת הבחירה או בסבת איזה זכות או מצוה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת שבת אין מזל לישראל, ופירש רש"י ז"ל שם שעל ידי צדקה ותפלה וזכות ישתנה מזלו לטובה, וכל שכן ברצון האל יתברך שהוא הכלל הגבוה על כל, שראוי

16 דף קנ"ו ע"א.

הכוללת[2]] A om. || במסכת[16]] A בסוף מסכת.

indications, no matter what their origin, the reason being known to God alone. This was the purpose for which the Torah was given, namely that by performing the commandments man may be saved from the decrees of the stars, as the prophet says: "And be not dismayed at the signs of heaven; for the nations are dismayed at them."[1]

So Rabbi Abraham Ibn Ezra in his "Sefer ha-Moladot" (*Book on Nativities*),[2] names the general causes which annul particular horoscopes. Speaking of the eighth cause, he says that the freedom of the rational soul may annul a particular indication. He also says in the same place that if a man trusts in God, by whom all actions are controlled, the Lord will contrive means to deliver him from any evil which is indicated in his horoscope. This is true, as we have said, and agrees with the opinion of the Rabbis. They say that change of name, change of act, charity and prayer nullify the destiny indicated for man.[3] Also,

---

[1] Jer. 10, 2.

[2] In a Ms. of the ספר המולדות (Paris, Bib. Nat., Fonds Héb. 1056, fol. 46) we read:

אמר רבי׳ אברהם הספרדי כל משכיל בחכמת משפטי המזלות ואיננו יודע מהחכמה העליונה יש פעמים שיהיו דינין כזבים בעבור שלא נשמר מהדברים הראוים להשמר מהם וכלל אומר כי דיני הכללים יבטלו הפרטים והנה אזכיר ח׳ דרכים .... והדרך הח׳ מפאת כח הנשמה וכחה היא החכמה כי אם היה הנולד חכם בחכמת המזלות וראה בתקופת שנתו כי יקרנו חלי מחום בזמן ידוע בהכנס מאדים אל מעלתו הצומחת והנה אם ישמר הוא קודם בא החלי מכל מאכל חם וישתה משקיות לקרר גופו הנה תתישר תולדת גופו בהכנס מאדים במעלתו הצומחת וככה הבוטח בשם בכל לבו השם יסבב לו סבות ולו נתקנו עלילות (sic) להצילנו מכל נזק שיש במולד ע״כ אין ספק כי הצדיק

שיבטלו כל ההוראות מאי זה צד שיהיו ברצונו לסבה נודעת אצלו בלבד, וזו היתה הכונה בנתינת התורה, כדי שעל ידי קיום מצותיה ינצל האדם מהוראת המערכת, כמו שאמר הנביא ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה.

י וכן כתב הר"ר אב"ן עזרא ז"ל בספר המולדות כאשר מנה הדברים הכוללים שהם מבטלים ההוראות הפרטיות, אמר שם בדרך השמיני שמצד בחירת הנפש החכמה תבטל ההוראה הפרטית, ואמר שם גם כן שהבוטח בשם שלו נתכנו עלילות השם יתברך יסבב סבות להצילו מכל נזק שיש לו במולדו, וזה מבואר כמו שכתבנו, והוא מסכים לדעת רבותינו ז"ל שאמרו ששנוי השם או שנוי מעשה או צדקה או צעקה מבטלין גזר דינו של אדם, וכן

4 ירמיה י' ב'. || 13 ראש השנה דף ט"ז ע"ב.

7 כאשר מנה] S בשמנה. || 10 שלו] A אשר לו. || 11 לו] A om.

יותר שמור מהמשכיל בדיני המזלות כי פעמים ישתבשו עליו הדינין כדרך שאמר הכתוב וקוסמים יהולל, והנה אשרי מי שלבו תמים עם אלהיו.

[3] Rosh Hashanah 16b.

"Abram had no children, Abraham did."[1] Some of them also say[2] that Isaac was born under the sign of Mars, which was an indication that he would be killed. Hence God ordered that he be offered as a burnt-offering and then substituted a ram as ransom in order that he might be delivered from his fate. In the same way God contrives means to deliver those who observe the Torah and its commandments from the fate decreed for them by the stars. Hence we see that the prophets admonished the people to turn away from their evil ways. Jeremiah says: "Amend your ways and your doings, and I will cause you to dwell in this place."[3] They knew that observance of the commandments and obedience to God have the power of nullifying the indications of the stars, which are nullified also by other causes, according to the astrologers, as we explained in our examples of war, plague and the ship. So much for the decrees of the stars.

Chapter 5

It is appropriate now to discuss freedom of the will. Human acts are either all absolutely neces-

---

[1] Ber. Rab. 44.

[2] See Yalkut Reubeni, end of וירא.

[3] Jer. 7, 7.

אמרו אברם אינו מוליד אברהם מוליד, ועל דרך זה אמרו קצת החכמים שיצחק לפי שהיה מחלק מאדים והיה מורה עליו שיהרג, צוה השם יתברך להעלותו לפניו לעולה, ואחר כך נתן האיל תחתיו לכופר כדי שינצל מן ההוראה ההיא, וכיוצא בזה יסבב השם יתברך סבות להציל שומרי התורה ומצותיה מהוראות המערכת, ועל כן תמצא הנביאים מזהירים את העם לשוב מדרכם הרעה, אמר ירמיה הטיבו דרכיכם ומעלליכם ואשכנה אתכם במקום הזה, וזה להיותם יודעים שטבע המצות וההשמע אל השם יתברך לבטל הוראת המערכת, כמו שכבר תבטל ההוראה ההיא מסבות אחרות לדעת האיצטגנינים, כמו שבארנו מענין המלחמה או המגפה או הספינה, וזה מה שרצינו לבאר מענין הוראת המערכת:

פרק ה

א וראוי שנמשיך אל זה הדבור בבחירה, ונאמר שהפעולות האנושיות לא ימלט הענין בהם מחלוקה, אם שיהיו כולם מוכרחות הכרח גמור, או כלן

1 בראשית רבה פ׳ מ״ד. || 2 ילקוט ראובני סוף פ׳ וירא. || 9 ירמיה ז׳ ז׳.

1 מוליד] A adds אבל. || דרך] S דבר.

sary,[1] or all absolutely free, or all composed of necessity and freedom, or some of them are necessary, some are free and some are composed of necessity and freedom.

The first, namely that they are all necessary, as the astrologers say, is impossible, because this opinion does away with the category of the contingent, which is proved by experience, and upsets all the principles of the Torah, in general and in particular, as we have already explained. Moreover, the reason for their adoption of this view is because they think that in this way they can maintain God's knowledge without any change. For if God knows what has been decreed concerning a person by the stars, and the decree is bound to be realized, then God's knowledge is true. On the other hand, if it were possible that the opposite of the decree of the stars might happen, God's knowledge would have to change, and it would not be uniformly true. But this opinion does not protect them from change.[2] For the knowledge of a thing before it comes into being is not the same as the knowledge of the thing after it has come into being. If, therefore, we assume that His knowledge is similar to ours, there would still be

[1] I. e. determined.

[2] I. e. from ascribing change to God in respect to His knowledge.

בחיריות בחירה גמורה, או כלן מעורבות מן ההכרח והבחירה, או קצתן בחיריות וקצתן מוכרחיות וקצתן מעורבות מן ההכרח והבחירה.

ב ושיהיו כלם מוכרחות הכרח גמור, כמו שהוא לדעת הוברי שמים החוזים בכוכבים, הוא דעת מבואר הבטול, לפי שבזה יבטל טבע האפשר שהתבאר מציאותו מן החוש, ויעקרו כל שרשי התורה בכלל ובפרט כמו שקדם כל זה. ועוד שמה שהביאם לזה הוא חשבם שעל זה הדרך תתקיים ידיעת השם יתברך באמת בלי שום שנוי, שאחר שידע השם יתברך הנגזר על האדם מפאת המערכת ואי אפשר שיהיה זולת הנגזר ההוא, הנה תהיה ידיעתו אמתית בלי ספק, שאם היה אפשר שיצא אל המציאות הפך הנגזר מפאת המערכת, היתה ידיעתו משתנת ממה שהיתה ולא תהיה אמתית על אופן אחד. והנה בזה הדרך עדיין לא נמלטו מן השנוי, שאין ספק שהידיעה בדבר קודם שיצא אל הפעל אינה שוה אל הידיעה בדבר אחר שיצא אל הפעל, ואם באנו להקיש בין ידיעתו לידיעתנו כבר

[2–3] או–והבחירה] A and S om. by homoioteleuton. || [2–4] או–כלם] B and C om. || [4] ושיהיו] S וכשיהיו. || כלם] S adds או קצתן. [18] אחר] S om.

a change in His knowledge in this respect as there would be in ours. The truth of the matter is that we can not institute any comparison between God's knowledge and ours, as we said above.[1] His knowledge does not undergo any change, because it is infinite. It is clear, therefore, that this opinion can not be maintained.

The second view that all human acts are absolutely free, and that effort is of value in all cases, as is implied in the nature of the contingent and as is the opinion of the Philosopher,[2] is also impossible. For we see with our senses many instances in which a person endeavors to attain something, making all the possible preparations for the attainment of the end, and yet he not merely fails to attain his end, but the very preparations which he has made produce the opposite effect. We see an illustration of this in the Joseph story.[3] The brothers of Joseph endeavored to nullify the dreams which he had dreamed by doing the opposite of that which was indicated in the dreams. They sold him as a slave so that it should not be possible for him to rule over them at all. But those very efforts which they made to nullify the decree brought

[1] Ch. 3.

[2] I am not aware that Aristotle held this view.

[3] Gen. 37-47.

יחשב שיפול השנוי בידיעתו יתברך מזה הצד כמו שיפול בידיעתנו, אלא שהאמת הוא שאין להקיש בין ידיעתו לידיעתנו בשום צד כמו שכתבנו למעלה, שידיעתו לא תשתנה כלל, אחר היותה בלתי בעלת תכלית, ובעבור זה הוא מבואר שהדעת הזה אי אפשר קיומו בשום פנים.

ג ואולם שיהיו כל הפעולות האנושיות בחיריות בחירה גמורה ושיהיה ההשתדלות מועיל בכלן, כמו שיגזור טבע האפשר וכמו שהוא דעת הפילוסוף, הוא דעת מבואר הבטול גם כן, אחר שאנחנו רואים בחוש פעמים הרבה ישתדל האדם להשיג דבר מה, ויעשה כל ההכנות שאפשר שתעשינה להשיג התכלית ההוא, ולא די שלא יגיע התכלית ההוא אלא שההכנות ההן שעשה יהיו סבות אל הגעת ההפך, כמו שנראה זה באחי יוסף שהשתדלו לבטל מעליהם החלומות שחלם להם, וחשבו לבטל אותם כשיעשו הפכן בשימכרו אותו לעבד עולם, באופן שלא יהיה אפשר לו למשול עליהם כלל, ואותן ההשתדליות שעשו לבטל הנגזר הן הנה היו סבות

11 פעמים] S פעולות. || ישתדל] S שישתדל. || 17 הפכן] S הפכו. || 19 הן] S om.

about its realization, namely Joseph's rule over them. Similarly Adonijah[1] endeavored to obtain the kingdom by making the princes and servants of the king love and obey him. But these very efforts brought about his failure. For David became angry when he heard of it, and made Solomon king in his lifetime. There are also many cases in which good comes to a man without any effort at all. Thus Saul[2] obtained the kingdom without any previous effort. All this shows that not all human acts are absolutely free.

The third opinion that all human acts are composite and made up of necessity and freedom, is also impossible. For if this were true, there would be no acts for which a person deserved praise or blame, for the acts involving praise and blame are those in which there is no necessity at all. If all acts are composed of necessity and freedom, a person would not deserve praise if they are good, nor blame if they are evil, he would have an excuse every time and would never deserve either praise or blame. Now since

---

[1] I Kings 1.

[2] I Sam. 9-10.

להגעת הממשלה עליהם, וכן אדוניה שהשתדל להשיג המלכות בהיות השרים ועבדי המלך אוהבים אותו ונשמעים אליו, ואותו ההשתדלות בעצמו היה סבה אל שלא ישיגנו, שכעס דוד כששמע והמליך את שלמה בנו בחייו, וכן פעמים הרבה יגיע לאדם טוב מה בזולת השתדלות כלל, הלא תראה שאול שהשיג המלכות בזולת השתדלות שיקדם לו בזה כלל, וכל זה ממה שיורה שאין כל הפעולות האנושיות בחיריות בחירה גמורה.

ד ושנאמר גם כן שיהיו כל הפעולות האנושיות מעורבות מן ההכרח והבחירה אי אפשר, שאם כן לא יהיה בכאן פעולות ראוי שישובח האדם או יגונה עליהן, שהפעולות שישובח האדם או יגונה עליהן הן הפעולות שאין בהן צד ההכרח כלל, ואם היו מעורבות מן ההכרח והבחירה לא היה ראוי שישובח האדם אם הם טובות ולא שיגונה אם הן רעות, והיה ההתנצלות נופל בכל דבר, ולא היה בכאן פעל שיגונה האדם עליו בהחלט אם הוא רע ולא שישובח עליו אם הוא טוב. ואחר שאי אפשר

3 היה] S הוא. || 4 אל] S om. || 17 ההתנצלות] S adds בו. || 19 ולא] S adds דבר.

not all acts are necessary, nor all free, nor all composed of freedom and necessity, it remains that some are free, some necessary, and some made up of necessity and freedom. And we must now explain every one of these three kinds of human acts.

Absolutely free acts are those which have the character of contingency, which may be affected by diligence and effort and for which a person deserves praise or blame. Command and prohibition apply to such acts, and reward and punishment attach to them, because the initiative resides in the agent himself, and there is no compulsion or hindrance.

Absolutely necessary acts are those which are determined either by the stars or by the providence of God, as we shall see. Human choice has no control over these acts, and effort therein is to no purpose, because they do not depend upon a man's choice, whether they be good or evil. Free will has indeed the power to nullify a decree

שיהיו כל הפעולות האנושיות בהכרח ולא כלן בבחירה ולא כלן מעורבות מן ההכרח והבחירה, לא נשאר אלא שיהיו מקצתן בחיריות ומקצתן מוכרחות ומקצתן מעורבות מן ההכרח והבחירה, וראוי שנבאר עתה כל מין ומין ממינים אלו בפעולות האנושיות.

ה ונאמר אולם הפעולות הבחיריות בחירה גמורה, הנה הן אותן שטבע האפשר שמור בהן, והן הנה שיפול בהן החריצות וההשתדלות ושעליהן ישובח האדם או יגונה, ובפעולות הללו יפול האזהרה והצווי, ועליהן יקובל השכר והעונש, אחר שהתחלת הפעולות הללו אליו ואין שם מעיק ולא מונע אחר כלל.

ו ואולם הפעולות המוכרחות הכרח גמור, הנה הן הנגזרות אם מפאת המערכת ואם מהשגחת השם יתברך כמו שיבא, ואלו הדברים אין לבחירה האנושית יכולת עליהן כלל, אבל ההשתדלות בהן שוא ובטל, לפי שלא הונחו הדברים הללו לבחירתו הן שיהיו טובות או רעות, וזה שאף אם יש לבחירה

---

11 אחר] S ואחר. || 14 הנה הן] S הן הנה. || 15 מהשגחת] S מצד השגחת. || 16 לבחירה] S לכח. || 17 האנושית] S האנושי.

of fate, but it sometimes happens that by reason of the prior disobedience of a person or of his ancestors, he loses a good which his effort and diligence would normally have obtained for him, or that by reason of a prior meritorious act of his own or of his ancestors, he obtains a good without any effort at all. It happens also that a good or an evil comes to one from the stars if there is no sin to prevent the good from coming or merit to counteract the evil decreed by the stars. In such a case the good may come to a person without his expecting it. Thus a person may desire to go on a certain journey, and is prevented from doing so by accidentally injuring his foot on a stone. Or a person may intend to board a ship and is prevented from doing so by suddenly becoming ill. Later those who took the journey are attacked by robbers and put to death, or the ship sinks. It is clear in these cases that the failure of his efforts to go on the journey or to board the ship was a good, which saved him from the misfortune of being killed by the robbers or drowned in the shipwreck, by reason of some prior merit of his.

יכולת לבטל הנגזר, הנה למרי קדם אל האדם או אל אבותיו פעמים ימנע ממנו טוב מה היה ראוי שיגיע מצד השתדלותו וחריצותו, או לזכות קדם לו או אל אבותיו יגיע אליו טוב מה בזולת השתדלותו כלל, ואפשר גם כן שיהיה הטוב ההוא או הרע מגיע מצד המערכת כשלא יהיה שם חטא גורם לסלק הטוב ההוא ממנו, או שלא יהיה לו זכות מספיק לסלק ממנו הרע ההוא הנגזר מהמערכת, ויגיע אל האדם הטוב ההוא באופן שלא ישער בו כלל, כמי שהיה רוצה לילך בדרך ונגף רגלו באבן ונמנע מלכת בדרך ההוא, או מי שהיה רוצה ליכנס בספינה וקפץ עליו חולי ונמנע מליכנס בספינה ההיא, ונפלו לסטים על ההולכים בדרך ההוא והרגום וכן הספינה טבעה בים, והדבר מבואר שמה שלא עלה בידו השתדלותו כלל ללכת בדרך ההוא או ליכנס בספינה ההיא היה לטוב לו, להציל לו מרעתו מן הלסטים או מטביעת הספינה לאיזה זכות קדם לו.

---

1 הנגזר] S הגזרה. || אל האדם] S לו. || 6 כשלא] S בשלא. || 6–7 יהיה–יהיה] A om. || 7 מספיק] A יספיק. || 8 ההוא] A om. || 10 שהיה] S שהוא. || 15 עלה] S יעלה. || 17 מטביעת] S מן.

In this connection our Rabbis,[1] commenting upon the verse, "I will give thanks unto Thee, O Lord; for Thou wast angry with me,"[2] say: "The text has reference to the case of two persons who intended to go on a journey for business, and one of them met with an accident by injuring his foot with a thorn and was unable to go. He was much annoyed and began grumbling and cursing his fate. Later on he heard that the ship in which he was to sail was wrecked on the sea, and he began to thank God for his escape. This is the meaning of the sequel to the verse quoted above: 'Thine anger is turned away, and Thou comfortest me.' Hence the statement of Rabbi Eleazar: 'The Psalmist says: "Who only doeth wondrous things."'[3] The meaning is that even the person in whose behalf a miracle is performed, is not aware of his good fortune." In the same way evil may befall a person unexpectedly, without his having done anything deserving such punishment. Such good or evil, it is clear, comes by the decree of fate without any choice.

Acts which are mixed and composed of necessity, i. e. decree of fate, and freedom, may be illustrated as follows: A person digs a foundation and finds a treasure, or he plants grain and prospers. It is clear that if he had not taken the trouble to dig the foundation or plant the grain, he would not have found the treasure, nor had success in his crop. These are, therefore, cases in

---

[1] Niddah 31a.

[2] Is. 12, 1.

[3] Ps. 72, 18.

ז וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל במסכת נדה פרק המפלת על פסוק אודך ה' כי אנפת בי וגו', במה הכתוב מדבר בשני בני אדם שיצאו לסחורה, אחד ישב לו קוץ ברגלו, התחיל מחרף ומגדף, לימים שמע שטבעה ספינתו בים, התחיל מודה ומשבח, לכך נאמר ישוב אפך ותנחמני, והיינו דאמר רבי אלעזר מאי דכתיב עושה נפלאות לבדו, אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו וכו'. ובזה הדרך בעצמו יגיע לאדם רע לא היה משער בו, מזולת שיעשה פעולות ראויות שימשך מהן הרע ההוא. והוא מבואר שהטוב או הרע ההוא וכיוצא בו מגיע מצד הגזרה מזולת בחירה כלל.

ח והפעולות המעורבות מן ההכרח, רצה לומר מן הגזרה, והבחירה, הנה הן כמי שיחפור יסוד וימצא מטמון או מי שיזרע תבואה ויצליח בה, שהוא מבואר שאם לא היה משתדל בחפירת היסוד ההוא או בזריעת התבואה לא היה מוצא מטמון ולא מצליח בתבואה, והוא מבואר שאלו מעורבות מן

1 דף ל"א ע"א. || 6 ישעיה י"ב א'. || 7 תהלים ע"ב י"ח.

2 וגו'] A om. and adds ישוב אפך ותנחמני. || 5 שמע] S om. || שטבעה] S טבעה. ||

which necessity and freedom are combined. Sometimes a person obtains a given good through his efforts, and thereby misses a greater good. For example, he is trying to buy wheat, which would give him a great profit in a short time. But not being worthy of such great profit, he encounters, by divine contrivance, on his way to buy the wheat, beautiful garments, which he buys with the money intended for the purchase of the wheat, and makes no profit at all or very little. Or the opposite thing may happen. The wheat would not have brought him much profit, therefore the Lord puts the garments in his way, from which he makes a great profit, by reason of the meritorious deeds which he has to his credit, or because of a decree [of fate] that he should make profit or lose. The greater number of human acts which come by way of reward and punishment through divine providence are of this nature, i. e. they are made up of divine decree, i. e. necessity, and freedom.

Confusion and perplexity in respect to human affairs is due to the fact that people are ignorant of this matter and do not know that some acts are purely necessary, some are absolutely free, and some are mixed, combining necessity and freedom. But some people think that all the evils befalling them are determined and necessary, owing noth-

ההכרח והבחירה, ולפעמים יגיע אל האדם טוב מה בהשתדלותו ימנע ממנו השגת טוב יותר גדול, כמי שהיה משתדל לקנות חטה שהיה מרויח בה בזמן מועט ריוח גדול, ולפי שלא היה האיש ההוא ראוי לכמו הריוח הגדול ההוא, הזמין לו השם יתברך בלכתו לקנות החטה בגדים נאים קנאם בדמים שהיה לו ליקח החטה, ולא הרויח בהם כלום או הרויח בהם דבר מועט, או ההפך, שלפי שלא היה מרויח בחטים אלא דבר מועט, הזמין לו השם בגדים ירויח בהם ריוח גדול כפי הזכיות הקודמים לו או הדברים הנגזרים עליו מן הריוח או ההפסד, ורוב פעולות האדם הבאות מהשגחת השם על האדם בדרך השכר והעונש באות על זה הדרך, כלומר מעורבות מן הגזרה שהיא ההכרח ומהבחירה.

ט ולהיות הדבר נעלם מהאנשים שיש מן הפעולות שהן על צד ההכרח ויש מהן שהן על צד הבחירה הגמורה ויש מהן מעורבות מן ההכרח והבחירה, יפול הבלבול והמבוכה בעניני בני אדם, עד שיבואו קצתם לחשוב שכל רעותיהם הם בגזרה ובהכרח

---

[3] כמי שהיה] כמו שהוא S.

ing to free choice; and they find in this way an excuse for their evil deeds, because they think that everything is determined. Others again think that all acts are free and deserve praise and blame. This confusion is prevalent not only among the generality of men, but also among men of thought. Among the latter, too, some maintain that all the good and evil fortunes of men are determined and necessary, some say that everything is due to man's free choice, and some say that all acts are made up of necessity and freedom.

It appears that Job maintained that all the good and evil fortunes of man are determined by the heavenly bodies. Therefore he cursed his day. Eliphaz opposed him in his first reply, and said that if all good and evil fortune were due to the determination of fate, then the righteous and the wicked would owe their respective characters also to fate, but it is impossible that God should determine that a given person should be a righteous man. Hence he said to him: "Shall mortal man be just through God? Shall a man be pure through his Maker?"[1] The meaning is, Is it possible that a man is righteous through God's decree, or pure through the decree of his Maker? This can not be, for, "Behold, He putteth no firmness in His servants . . ."[2] He does not determine the stability of their character, that they should not change, "How much more them that

[1] Job 4, 17. Note the peculiar interpretation.

[2] Ibid. 18. יאמין is rendered here, to give sureness or firmness.

ולא בבחירה כלל, ויתנצלו על כל פעולותיהם הנשחתות להיותם חושבים שהכל בגזרה, וקצתם יחשבו שהכל בבחירה ושעל כל הפעולות יפול השבח והגנות. ואין המבוכה הזאת בכלל האנשים בלבד, אבל בכלל אנשי העיון גם כן, שיש מהן מי שיגזור שכל טובות האדם ורעותיו הן בגזרה ועל צד ההכרח, ויש מי שיגזור שהכל בבחירה, ויש מי שאמר שהפעולות מעורבות מן ההכרח והבחירה.

י וידמה שדעת איוב היה שכל טובות האדם ורעותיו הם בגזרה מפאת המערכת, ובעבור זה היה מקלל יומו, ועל כן תפש עליו אליפז במענהו הראשון ואמר לו שאם היו כל הטובות והרעות בגזרה היה הצדיק והרשע גם כן בגזרה, ואי אפשר שנאמר שיהיה הצדיק צדיק מצד גזרת השם, וזה שאמר לו האנוש מאלוה יצדק ואם מעושהו יטהר גבר, כלומר האם האדם הוא צדיק מצד גזרת השם או טהור מצד גזרת עושהו, והיאך אפשר זה והן בעבדיו לא יאמין וגו', כלומר ואפילו במלאכיו ועבדיו לא ישים בהם צד קיום שלא ישתנו, אף

15 איוב ד' י"ז.

10 ורעותיו] S ורעותיהם. || הם] S om. || 17 טהור] S יטהר. || 18 וגו'] A om. and adds ובמלאכיו ישים תהלה.

dwell in houses of clay,"[1] who are constantly changing by reason of the elements of which they are composed. Surely there is no determination in their respect, making it necessary that a given person should be righteous or wicked, without being able by his free will to change. But since righteousness and wickedness depend upon a person's choice, it follows that good and bad fortune also follow man's free choice, and Job is wrong in thinking that all is determined. This is why Eliphaz adds, "For anger killeth the foolish man, and envy slayeth the silly one,"[2] to show that there are evils which come upon a man through his free choice, like those which are the result of anger or envy. And since there are free acts and evils which are their effects, it follows that those evils which come upon a man not of his own free will, are in the nature of punishment. Hence he says at the end of his speech: "Behold, happy is the man whom God correcteth . . . For He maketh sore, and bindeth up . . ."[3]

The true and pious philosophers hold this opinion that all the evil and good fortune which befalls a man is by way of reward and punishment, as Eliphaz said, in opposition to the opinion of Job.

[1] Job 4, 19.
[2] Job 5, 2.
[3] Ibid. 17-18.

שוכני בתי חומר שהם משתנים תמיד מצד טבע היסודות שהורכבו מהם, שאין ראוי שישים בהם צד קיום להיות האדם בהכרח צדיק או רשע שלא יוכל להשתנות מן הצדק או מן הרשע מצד בחירתו. ואחר שהצדק או הרשע בבחירת האדם, הנה בהכרח שיהיו בכאן טובות או רעות נמשכות לבחירה, ולא כמו שאתה חושב שהכל הוא בגזרה, ובעבור זה המשיך אליפז לזה כי לאויל יהרג כעש ופותה תמית קנאה, להורות שיש בכאן רעות באות על האדם מצד בחירתו, כמו הרעות הנמשכות אל הכעס ואל הקנאה. ואחר שיש בכאן פעולות בחיריות ורעות נמשכות אליהן, הנה הוא בהכרח שהרעות הבאות על האדם שלא מצד בחירתו שהן באות על צד העונש, ולזה אמר בסוף דבריו הנה אשרי אנוש יוכיחנו אלוה וגו', כי הוא יכאיב ויחבש וגו'.

יא וזהו דעת הצדיקים מאנשי העיון שכל רעות האדם וטובותיו הם על צד העונש והשכר, כדעת אליפז והפך דעת איוב. ולזה תמצא רבותינו ז"ל

8 איוב ה' ב'.

4 הצדק] S הצדיק.

Hence the Rabbis always say that every evil which befalls a man is in the nature of punishment. Thus they relate:[1] "Four hundred barrels of wine of Rab Huna became sour . . . Said the Rabbis to him, Look into your conduct. Said he to them: Am I suspect in your eyes? Said they, Is the Holy One, blessed be He, suspect of doing injustice? They made an investigation and found that he had not given to the gardener the portion of the grapes due to him by law." Here Rab Huna thought that the wine became sour because of his bad luck or as a natural thing. His pupils, however, and the members of his school said that it must be a punishment, and that a man of his character should examine carefully all his acts. Rab Huna replied that they should not suspect him of being a sinner, and therefore the occurrence was an accident. But they replied, from their point of view that everything comes from God by way of reward and punishment, that they would rather suspect him than cast aspersion upon God's ways. Finally it was discovered that the incident was a punishment for a sin he had committed in connection with the wine. And when the sin was removed the punishment was removed too. Similarly we find in many places that the Rabbis attribute all things that happen to man as being in the nature of punishments.

---

[1] Berakot 5b.

אומרים תמיד שכל רע הבא על האדם הוא על צד העונש, אמרו רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני חמרא, אמרי ליה רבנן ליעיין מר במיליה, אמר להו מי חשידנא בעינייכו, אמרי ליה ומי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא, בדקו ואשכחו דלא יהיב שבישתא לאריסיה. הנה רב הונא היה חושב שהעשות היין חומץ היה לרוע מזלו או כדרכו של עולם, ואמרו לו תלמידיו ובני ישיבתו שאי אפשר שיהיה זה אלא מצד העונש, שאיש כמוהו ראוי שיהיה מושגח בכל פרטי מעשיו, ורב הונא השיב להם שלא היה ראוי להם לחשדו שהיה חוטא, ואחר שלא היה חוטא הנה זה היה על צד המקרה, והם השיבו שלפי סברתם שהכל בא מהשם על צד העונש והשכר יותר היה ראוי לחשוד אותו משיטילו מום במשפטי השם, וסוף דבר נתגלה הענין שהיה זה על צד העונש על חטא קדם לו בענין היין, וכשנסתלק החטא סולק העונש, וכן תמצא במקומות רבים לרבותינו ז"ל מיחסים כל הדברים הבאים על האדם על צד העונש לאזולתזה.

2 ברכות דף ה' ע"ב.

[5] דינא] S מלתא. || [6] לאריסיה] A adds וכו'. || [14] והשכר] S adds כי. || [19] לא] S adds אל.

The truth of the matter is as we have said, namely that there are things which should be attributed to punishment, other things should be attributed to man's choice, and still others are made up of necessity and choice, and inferences should not be applied from one class of things to another. Thinkers have not been aware of this situation and made inferences from one class of acts to another, and hence they got hopelessly perplexed without the possibility of a solution. Some of them maintain fate and necessity and deny the contingent, others maintain absolute freedom and deny God's knowledge. But the truth is as we have said, that there are three kinds of human acts, but man can not distinguish between them, and hence mistakes the one for the other and grumbles and finds fault with God's ways and doings.

Chapter 6

Diligence and effort are useful and necessary in all human acts. This is clearly true of those acts which are contingent. For since they are wholly the result of free choice, without compul-

יב והאמת הוא כמו שאמרנו שיש דברים ראוי שייוחסו אל העונש, ויש דברים ראוי שייוחסו אל הבחירה, ויש דברים מעורבים מן ההכרח והבחירה, ואין ראוי לקחת ראיה מן החלק האחד מהם על האחר, ובעבור שלא הרגישו המעיינים זה הענין ולקחו ראיה מן החלק האחד על שאר החלקים, צללו במים אדירים והעלו חרס בידם, שיש מי שנטה לצד הגזרה וההכרח והכחיש טבע האפשר, ויש מי שנטה לצד הבחירה הגמורה והכחיש ידיעת השם יתברך, ואין האמת אלא כמו שכתבנו, שג' החלקים נמצאים בפעולות האנושיות אלא שאין ביד האדם להבחין בין החלק האחד לאחרו, ומתוך כך יבא לשפוט מן החלק האחד על האחר ויקרא תגר על משפטי השם ומעשיו:

פרק ו

א החריצות וההשתדלות מועיל והכרחי בכל דבר מן הפעולות האנושיות, וזה מבואר בכל הפעולות, אם בפעולות שטבע האפשר שמור בהן, שאחר שהן מונחות לבחירה הגמורה מאין שום

---

18 לאחרו] S על האחר.

sion or hindrance, there is no doubt that effort therein brings about realization. It is also clear that effort is necessary to bring about the realization of those acts which are made up of necessity and freedom. For whenever anything is an effect of two causes, both being requisite for the existence of the thing in question, like wheat which is produced by the work of the farmer and the rain, there is no doubt that the work of the husbandman and his efforts are as necessary a condition of the growth of the wheat as the rain, and without them the wheat would not grow. Similarly ink can not be made without gall-nuts and vitriol, for both are requisite for the existence of ink. This is clear.

As to the necessary acts which are determined, viz. the decrees of fate, as we said before, it might seem that effort has no place in these. But if we consider the matter carefully we shall find that here too effort is proper and necessary. For we have said that the failure to realize a good which comes from effort is due to punishment for an evil deed, or it may be that fate has decreed otherwise and the person's merit is not sufficient to nullify fate's decree. Hence when a person sees that he tries very diligently to obtain some good

מונע ומעיק, אין ספק שההשתדלות בהן סבה להגעתן, וכן בפעולות שהן מעורבות מן ההכרח והבחירה ההשתדלות בהן מבואר שהוא סבה להגעתן. וזה שכל דבר שיגיע משני פועלים ושניהם תנאי במציאות הדבר ההוא, כמו התבואה המגעת מפעולת עובדי האדמה ומן הגשמים, שאין ספק שעבודת העובד והשתדלותו תנאי בהגעת התבואה כירידת המטר ואי אפשר שיגיע זולתו כלל, כמו שלא יגיע הדיו מזולת העפצים והקנקנתוס אחר ששניהם תנאי במציאות הדיו, וזה דבר מבואר.

ב ואולם בפעולות שהן על צד ההכרח, והן המגיעות על צד הגזרה כמו שאמרנו, הנה היה נראה שאין ההשתדלות ראוי בהן, ואבל כשיעויין היטב נמצא שגם בהן ההשתדלות ראוי ומחוייב, לפי שכבר אמרנו שמניעת הגעת התכלית שהוא הטוב המגיע מן ההשתדלות לא יהיה אלא מצד העונש, וזה אם למרי קדם לו ואם שלא יספיק זכותו לבטל מעליו הנגזר מפאת המערכת, וכשיראה האדם שישתדל בחריצות גדול להשיג טוב מה או תכלית

---

[3] סבה] S הכרחי. || [12] המגיעות] S מגיעות. || [17] אם] A om. || לבטל] S adds הגזרה. || [18] הנגזר] S om.

or some end and is not able to attain it, he may be sure that such is the decree of God as a punishment for his sins, or that the stars have so decreed and he has not enough merit to nullify the decree of the stars. This will lead him to examine his conduct and he will return to God and receive compassion. For when a man sees that he labors in vain, and that his work does not succeed, and he is not able to realize the purpose which he strives to attain, he may be sure that this is due to punishment which has been decreed for his sin. He will know then that there is something wrong with his conduct and will try to correct it as soon as possible. The Rabbis say:[1] "If a man sees that misfortune comes upon him, he should examine his deeds, as is said: 'Let us search and try our ways.'[2] If after the search he has found the cause, he should do penance, as is said: 'And return to the Lord.' "[3]

But if a man sees that by dint of work and effort he obtains what he expects, and that his work is not in vain, he knows that he is not guilty of any great sin which might prevent him from obtaining his livelihood through his efforts and will not cease from doing all that is in his power to obtain what he desires, since he knows that there is no decree against him, and he will be glad of it.

[1] Berakot 5a.

[2] Lam. 3, 40.

[3] Ibid.

מה ולא השיגו, ידע בודאי שכך נגזר עליו אם מצד העונש על עונותיו ואם מצד שאין זכותו מספיק לבטל מעליו גזרת המערכת, ובזה ישוב לפשפש במעשיו וישוב אל ה' וירחמהו, כי כשיראה האדם את עצמו שהוא יגע לריק ושאין מעשיו מצליחין ושאין מגיע ממעשיו התכלית הראוי שיגיע מהן, ידע בודאי שזה לעונש נגזר עליו על חטאו, וידע שמעשיו מקולקלין ויחתור לתקן אותן כאשר תמצא ידו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו, שנאמר נחפשה דרכינו ונחקורה, פשפש ומצא יעשה תשובה, שנאמר ונשובה אל ה'.

ג אבל כשיראה האדם עצמו שהוא משיג מצד יגיעו ועמלו מה שראוי להשיג ולא ייגע לריק, ידע שאין בידו עון גדול ימנעהו מלהשיג טרפו מצד השתדלותו, ולא ישיב אחור ימינו מלעשות יכלתו להשיג מבוקשו, אחר שידע שאין גזרה עומדת לעומתו, ויהיה שש ושמח בזה, וזהו שאמר הכתוב

9 ברכות דף ה' ע"א. || 10 איכה ג' מ'.

8 כאשר תמצא] S כשימצא. || 14 ידע] A om.; S, D וידע; E ידע.

Hence the Bible says: "When thou eatest the labour of thy hands, happy shalt thou be, and it shall be well with thee."[1] The meaning is, if the labor of your hands and your toil enables you to obtain your livelihood, and your strength is not spent in vain, "happy shalt thou be, and it shall be well with thee." The Rabbis, commenting on this expression, say:[2] " 'Happy shalt thou be,' in this world, 'and it shall be well with thee,' in the world to come." "Happy shalt thou be in this world," because you will be sure that you are not guilty of any sin serious enough to interfere with your obtaining what you desire through your efforts. "And it shall be well with thee in the world to come," for your good fortune is an indication that your conduct is good and upright and acceptable to God, since you have attained the degree of the righteous, concerning whom the Bible says: "They shall not labour in vain, nor bring forth terror . . ."[3]

It is clear, therefore, from all this that effort and diligence are desirable in all cases. Hence Solomon praises diligence: "The hand of the diligent maketh rich,"[4] and blames idleness in order to urge man to make all the efforts in his power to obtain his desires. The Rabbis also say:[5] "In order that the Lord thy God may bless thee"[6]—Will He do so even if

[1] Ps. 121, 2.

[2] Berakot 8a, Hullin 44b.

[3] Is. 65, 23.

[4] Prov. 10, 4.

[5] Sifre on Deut. 15, 18.

[6] Deut. 14, 29.

יגיע כפיך כי תאכל וגו׳, רוצה לומר כשיגיע יגיע כפיך ועמלך אל שתשיג בו טרפך ולא יתם לריק כחך, אשריך וטוב לך, כמו שבארו רבותינו ז״ל, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא וגו׳, רצה לומר אשריך בעולם הזה, שתדע בודאי שאין בידך עון יספיק לבטל שלא תשיג בהשתדלותך התכלית המבוקש, וטוב לך לעולם הבא, שתתבשר שמעשיך טובים ונכוחים ורצויים לפני השם יתברך, אחר שהגעת למדרגה הזאת שהיא מדרגת הצדיקים שנאמר עליהם לא ייגעו לריק ולא ילדו לבהלה וגו׳.

ד ויתבאר מכל זה שהחריצות טוב בכל דבר, ובעבור זה היה שלמה משבח החריצות ואומר ויד חרוצים תעשיר, ומגנה העצלה להעיר האדם שישתדל להשיג מבוקשו בכל מאמצי כחו, וכן אמרו רבותינו ז״ל למען יברכך ה׳ אלהיך, יכול

1 תהלים קכ״א ב׳. || 4 ברכות דף ח׳ ע״א וחולין דף מ״ד ע״ב. || 10 ישעיה ס״ה כ״ג. || 13 משלי י׳ ד׳. || 16 ספרי על דברים ט״ו י״ח. || דברים י״ד כ״ט.

1 וגו׳] A om. and adds אשריך ושוב לך. || לומר] A adds כי.

a man sits in idleness? No, "In all the work of thy hand which thou doest,"[1] thus explaining that God's blessing comes with effort. The Psalmist also says: "Except the Lord keep the city, the watchman waketh but in vain."[2] The inference is that if God does keep the city, the watchman does well to wake, for divine help comes with human watching and effort but not otherwise. Therefore a man should endeavor as far as he can to exert himself in all those matters which can be obtained by human effort, for we know that effort is useful everywhere and in all actions, as we have explained. We must not assume that because there is a particular event which seems destined (as the Rabbis say,[3] commenting on the verse, "If any man fall from thence:"[4] It was destined that he should fall), all things are determined. But we should exert our efforts in all things as though they were dependent on our free choice, and God will do as He thinks fit. So much will suffice as a brief discussion on freedom of will.

CHAPTER 7

We must now treat of the various kinds of Providence.[5] Every one who professes a divine

---

[1] Deut. 14, 29.

[2] Ps. 127, 1.

[3] Shabbat 32a.

[4] Deut. 22, 8.

[5] Jaulus l. c. points out that the discussion of Providence in chs. 7–16, is an almost literal reproduction of Duran's Magen Abot, chs. 2–4 and 13–16. Cf. vol. I, p. xxii, note 1.

יושב ובטל, תלמוד לומר בכל מעשה ידך אשר תעשה, הנה בארו שברכת השם יתברך תגיע ותבא עם ההשתדלות, וכן אמר המשורר אם ה׳ לא ישמר עיר שוא שקד שומר, אבל אם ה׳ ישמור עיר יפה שקד שומר, שעם השמירה וההשתדלות האנושי יגיע העזר האלהי ולא בזולתו, ובעבור זה ראוי שישתדל האדם בחזקת היד בכל הדברים שאפשר שיושגו בהשתדלות האדם, אחר שנדע שההשתדלות מועיל בכל דבר ובכל הפעולות על דרך שבארנו, ובעבור פעל אחד שנראה מגיע על צד הגזרה, כאמרם רבותינו ז״ל כי יפול הנופל ממנו ראוי היה זה ליפול וכו׳, לא בעבור זה נשפוט בכל הדברים שהם בגזרה, אבל ראוי שנשתדל בכלן כאלו הן בחיריות בחירה גמורה, וה׳ הטוב בעיניו יעשה, ויספיק זה בבחירה לפי קצורנו:

פרק ז

א וראוי שנמשיך אל זה הדבור בהשגחה ובמיניה. ונאמר שממה שיחוייב על כל בעל דת אלהית

3 תהלים קכ״ז א׳. || 11 שבת דף ל״ב ע״א. || דברים כ״ב ח׳.

1 מעשה ידך] S om. || 4 שוא שקד שומר] S om. and adds וגו׳. || עיר] S om. || 14 בחיריות] S בחירות.

religion is obliged to believe that God provides for the individuals of the human race, that He takes notice of their particular acts, and rewards and punishes individuals and classes. This is a fundamental belief of all divine religions.

Whether according to rational speculation also this is possible, requires examination. If the opinion of the Philosopher is correct, who says that God's knowledge does not embrace particulars, it follows *a fortiori* that He takes no notice of individuals to punish them for disobedience. But we have decided, as a result of proofs conclusive to every intelligent man, that God knows all existing things and all individual acts. The point that requires investigation is this: Granting that God knows individuals and their acts, does He take notice of them and pay each one according to his conduct, or does He know them as He knows the individual animals? Since His knowledge embraces everything that exists and happens in the world, and nothing great or small is hidden from Him, He necessarily knows the animals, but He takes no notice of them individually to reward or punish them for their deeds, He provides for the individuals as part of the species which He preserves, and no more.

The motive which has led men who admit God's knowledge to deny providence is the unjust distribution in the world, according to them, of the world's goods and evils, for we find good

להאמין הוא שהשם יתברך משגיח באישי מין האדם ובפרטי מעשיהם לגמול ולענוש פרטי האדם וכתותיו, וזה שורש בכל הדתות האלהיות.

ב ואולם אם אפשר זה מצד העיון הנה זה צריך באור, שלפי דעת הפילוסוף האומר שאין ידיעת השם יתברך מקפת בפרטים, כל שכן שלא ישגיח בהם להענישם על מרים, אבל כבר הכרענו היות השם יתבךך יודע כל הנמצאות ופרטי מעשיהם בראיות מספיקות לכל בעל שכל, ואולם מה שצריך לבאר הוא שאף אם ידע הפרטים ומעשיהם, אם ישגיח בהם לתת לאיש כדרכיו, או ידעם כמו שידע את הבעלי חיים ופרטיהם בהכרח, להיות ידיעתו מקפת בכל הנמצא והנעשה בעולם ולא יפלא ממנו כל דבר קטן או גדול, אבל לא ישגיח בהם לתת להם גמול ועונש על מעשיהם, אלא שישגיח בפרטיהם במה שהם חלקי הכלל ולשמור המין לא זולת זה.

ג ומה שהביא האנשים לסלק ההשגחה עם היותם מודים בידיעת השם יתברך, הוא רוע הסדר הנמצא לפי דעתם בטובות העולם ורעותיו, שנמצא צדיקים

2 ולענוש] A ולעונש. || 13 הנמצא] A הנמצאים. || 15 להם] S om. || על] S adds כל. || 19 רוע] S מרוע.

the words, "If it be not so, who then is it?"[1] i. e. if it is not so, then who is the leader who does such wrong or allows its being done?

The prophets too, who believe in Providence and preach it to the world, and the wise men believing in the Torah complain of these two situations, the prosperity of the wicked and the adversity of the righteous. The two cases are not indeed of the same gravity. The complaint of the prosperity of the wicked is very real and serious, for all people see with their eyes the wickedness of the bad man, his idolatry, licentiousness, bloodshed, open violence and injustice without the fear of God, and yet he prospers. This leads all men to doubt Providence, and they say, "Wherefore doth the way of the wicked prosper?"[2] The complaint about the adversity of the righteous is not so serious, because wrongdoing is not visible to everybody, and all people know "that there is not a righteous man upon the earth, that doeth good, and sinneth not,"[3] whether little or much. If then the righteous man meets with misfortune, they are not surprised, for they say, may be he has sinned secretly when no one saw him but God—"If a man profanes the name of God secretly, he is

---

[1] Cf. J. Guttmann, MGWJ, 53, p. 67, n. 1, who cites parallels in Duran, Commentary on Job, introd., ch. 3, and Magen Abot, p. 33b.

[2] Jer. 12, 1.

[3] Eccl. 7, 20.

איפו מי הוא, כלומר ואם איננו כן מי הוא המנהיג שיעשה העול הזה או שיסבול עשייתו.

ד וגם הנביאים המאמינים בהשגחה ומפרסמים אותה בעולם והחכמים התורניים נמצאם מתלוננים על שתי המדות הללו אם על טובת הרשע אם על רעת הצדיק, ואף על פי שאין התלונות שוות, שהתלונה ברשע וטוב לו אמתית וקשה מאד, מצד היות כל האנשים רואין בעיניהם רשעת הרשע בהיותו עובד עבודה זרה ומגלה עריות ושופך דמים ועושה עול וחמס מפורסם ואין פחד אלהים לנגד עיניו ועם כל זה מעשיו מצליחין, וזה מביא את כל האנשים לספק בהשגחה, כמאמר מדוע דרך רשעים צלחה, אבל התלונה בצדיק ורע לו אינה קשה כל כך, שאין העול גלוי אל בני אדם, שהכל יודעין כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא אם מעט ואם הרבה, ואם יגיעו לצדיק רעות אין זה זר אצלם, שיאמרו אולי חטא בפעל במסתרים במקום אשר אין רואה אלא השם, והמחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי,

12 ירמיה י״ב א׳. || 15 קהלת ז׳ כ׳.

[5] טובת] S טובות. || [12] בהשגחה] A בהצלחה. || כמאמר] A באמרם. || [15] כי אדם אין] S שאין.

punished openly"[1]—or may be he sinned in thought. In this connection the Rabbis say:[2] "If one says to a woman, Thou art married to me, provided I am a wicked man, she is married to him even if he is as righteous as Rabbi Akiba, for it is possible that he thought of idolatry in imagination." It is clear from this that not everybody can judge whether a given person is a righteous man or not, for man judges by appearance and thinks the man is righteous, but God sees into the heart and knows that he is not righteous, but wicked.

From the expression of the Tanna in the treatise "Abot"[3] it is also clear that the problem of the adversity of the righteous is not as serious as that of the prosperity of the wicked. For he says: "We do not know anything about the tranquillity of the wicked," i. e. we do not know the reason of the prosperity of the wicked. And then he says, "And neither do we know of the misfortunes of the righteous," i. e. one might suppose that we do know the reason for the sufferings of the righteous, but that is not so. We infer this interpretation from the expression, "and neither," when he might have said, "nor." This indicates that the complaint about the adversity of the righteous is not so serious, for the world does not know who is a really righteous person. The only one who can properly make the complaint, is the one who knows in himself that he is a truly righteous man.[4]

---

[1] Abot ch. 4.

[2] Kiddushin 49b.

או אולי חטא במחשבה, אמרו רבותינו ז"ל האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני רשע, אפילו צדיק גמור כר' עקיבא מקודשת, שמא הרהר עבודה זרה בדעתו, הנה גלו שאין הכרת הצדיק מסור לכל אדם, שהאדם יראה לעינים ויחשבהו צדיק, וה' יראה ללבב שאינו כן אבל הוא רשע.

ה וכן יראה מלשון התנא במסכת אבות שאין קושית צדיק ורע לו שוה לקושית רשע וטוב לו, אמר אין בידינו לא משלות הרשעים, כלומר שאין טעם רשע וטוב לו ידוע לנו, ואחר כך אמר ואף לא מיסורי הצדיקים, רוצה לומר אף יסורי הצדיקים שיחשב שהטעם נודע לנו אינו כן, וזה יורה לשון ואף, שלא אמר ולא מיסורי הצדיקים, וזה ממה שיורה שאין תלונת צדיק ורע לו קשה כל כך, לפי שאין העולם מכירין מי הוא צדיק גמור, ואין התלונה הזאת אלא ליודע בעצמו שהוא צדיק גמור, כמאמר ירמיה,

7 קידושין דף מ"ט ע"ב. || 8 אבות פרק ד'.

3 גמור] S om. || 9 הרשעים] S רשעים. || 10 ידוע] A נודע. || 12 ואף] A adds לא. || 16 כמאמר] S כי אמר

[3] Abot 4, 15.

[4] Duran, l. c., chs. 3 and 11.

Thus Jeremiah says: "But Thou, O Lord, knowest me, Thou seest me, and triest my heart toward Thee" . . .[1] Job, too, complained of God's judgment because he felt that he was a righteous man.

The fault of Job's companions was that they ascribed evil to Job, because they knew of no explanation why evil should befall a righteous man, except that he is really wicked, though they were able to explain good coming to a wicked man. Job, who knew his own righteousness, was not satisfied with their explanation. This is why Elihu became angry, as we read: "Also against his three friends was his wrath kindled, because they had found no answer, and had condemned Job."[2] The meaning is, they knew no explanation why evil should befall a righteous man, unless God was unjust, and therefore they condemned Job and accused him of wickedness. This is why God said to Eliphaz: "My wrath is kindled against thee, and against thy two friends; for ye have not spoken of Me the thing that is right, as My servant Job hath."[3] The meaning is, Job believed that evil may befall a truly righteous man, and in this he was right. His error consisted in the fact that, not knowing the explanation of this, he accused God of injust-

[1] Jer. 12, 3.
[2] Job 32, 3.
[3] Ibid. 42, 7.

אתה ה׳ ידעתני תראני ובחנת לבי אתך וגו׳, וכן איוב היה מתרעם על משפטי השם מצד היותו צדיק בעיניו.

ו ובדבר הזה חטאו חבירי איוב, שהיו מיחסים לאיוב רשע, שלא ידעו למצא מענה ודרך שיגיעו אל הצדיק רעות אם לא מצד היותו רשע, כמו שמצאו דרך שיגיעו טובות אל הרשע, ואיוב שהיה יודע צדקת עצמו לא היתה דעתו מתישבת בתשובתם, ולזה חרה אפו של אליהוא באמרו ובשלשת רעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה וירשיעו את איוב, רוצה לומר שלפי שלא ידעו מענה וצד יגיעו אל הצדיק רעות מזולת שיהיה עול בחקו יתברך, היו מרשיעין איוב ואומרים עליו שהוא רשע, ועל זה אמר השם לאליפז חרה אפי בך ובשני רעיך כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב, כלומר שהיה מאמין שכבר יגיעו אל הצדיק הגמור רעות, ובזה הצד דבר נכונה, אבל בעבור שכשלא היה יודע סבת זה היה מיחס זה לעול להשם

1 ירמיה י״ב ג׳. || 10 איוב ל״ב ג׳. || 14 שם מ״ב ז׳.

1 תראני] S om. || 9 אליהוא] S אליהו. ||

ice if He had notice of the individual man, or he denied Providence, for he did not know how it was possible that misfortune should befall the righteous with God’s knowledge, unless God was unjust. Then when Elihu showed him that there must be Providence, and charged him with sin because he had accused God of wrong, he changed his mind and believed that evil may befall a righteous man with the knowledge of God, and yet without any injustice on God’s part. For God may test the righteous man to find whether he served God for love and would think nothing of bearing pain and trouble, no matter how great, for the love of God, and would not grumble against God’s treatment of him. Job’s sin was that he did grumble against God and accused Him of wrong.

Thus were verified the words of Satan, who said: “Doth Job fear God for nought?”[1] The test of the righteous, whether he serves God for love, is not when he is prosperous, but when he endures misfortune for love of God. When Job found this out from God, who said to him: “Wilt thou even make void My judgment? Wilt thou condemn Me that thou mayest be justified?”[2] and the rest of that answer, in which God showed Job that he was guilty of sin in charging God with

[1] Job 1, 9.
[2] Ibid. 40, 8.

יתברך אם היה משגיח, או היה מסלק ההשגחה, שלא היה יודע איך אפשר שיגיעו אל הצדיק רעות מצד ההשגחה ולא יהיה עול בחקו, לא דבר נכונה, וכשגלה לו אליהוא הכרח ההשגחה ואמר לו שהיה חוטא על שהיה חושב על השם תועה, חזר להאמין שכבר יגיעו אל הצדיק רעות על צד ההשגחה מזולת שיהיה זה עול בחקו, וזה שכבר ינסה השם את הצדיק אם הוא עובד מאהבה ולא יחוש לסבול טורח גדול ועמל לאהבתו של הקדוש ברוך הוא ולא יקרא תגר על מדותיו, ושאיוב בעבור שקרא תגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא ואמר שהשם יעות משפט, חטא.

ז ונתאמתו בזה דברי השטן שאמר החנם ירא איוב אלהים, שלא יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה בהיותו מצליח בכל דרכיו, אבל בהיותו סובל יסורין לאהבת השם. וכשידע זה איוב מפי השם שאמר לו האף תפר משפטי תרשיעני למען תצדק, וכל המענה ההוא שהראה לו שחטא בהיותו מיחס

13 איוב א' ט'. || 17 שם מ' ח'.

1 או] S אז. || היה] A om. || 6 שכבר] S שעוד. || 7 זה] A om. || 13 איוב] S adds את. || 14 אלהים] A adds כלומ'. || 17 האף] S אף. || משפטי] S משפט. || 18 שחטא] S adds איוב.

weakness or limitation or injustice, he admitted his error and said: "I know that Thou canst do everything, and that no purpose can be withholden from Thee."[1] The meaning is, I know that it is impossible to charge Thee with weakness or inability, for Thou canst do everything, and canst realize Thy will. Nor can one charge Thee with wrongdoing because of want of knowledge, for no purpose can be withholden from Thee and Thy knowledge embraces all things. Hence wrong can not come from Thee, since Thou canst do everything and art wise in everything. He ends up by saying: "Wherefore I abhor my words, and am comforted . . .,"[2] i. e. Job despised all the desires of the world and its goods, and was comforted for the suffering which he had endured, sitting in dust and ashes, because he knew that it was for his good.

The purpose of the book of Job is to answer these two questions. And since the solution of these questions is essential to a divine law, the chief of the prophets[3] saw fit to compose this book, namely the book of Job, in dialogue form, representing wise men endeavoring to solve these two questions in various ways, the most important arguments of whom I shall mention briefly.

---

[1] Job 42, 2.

[2] Ibid. 6. Note translation of ונחמתי.

[3] According to Baba Batra 14b Moses was the author of the book of Job.

לאל יתברך ליאות או קצור במעשיו או עול במשפטיו, הודה ואמר ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה, כלומר ידעתי שאי אפשר ליחס לך ליאות או קצור כי כל תוכל ויש לך יכולת לעשות רצונך, גם לא עול במשפט מצד העדר ידיעה, שלא יבצר ממך מזמה וידיעתך מקפת בכל דבר, אם כן אי אפשר שימשך ממך עול אחר שאתה יכול על כל דבר וחכם בכל דבר. וסוף דבריו על כן אמאס ונחמתי וגו׳, רוצה לומר שהיה מואס כל תאוות העולם וטובותיו והיה מתנחם על היסורין שהיה סובל וישב בתוך עפר ואפר שידע שזהו לטובתו.

ח וכלל ספר איוב הוא לתרץ שתי הקשיות הללו, ובעבור שהתרם הכרחי אל הדת האלהית, הסכימה דעת אדון הנביאים עליו השלום לחבר הספר הזה שהוא ספר איוב בדרך משא ומתן מחכמים משתדלים להתיר ב׳ ספקות הללו בפנים שונים, אזכור מהם בקצרה היותר חזקות שבראיותיהם.

---

2 איוב מ״ב ב׳.

---

8 דבר] S adds ודבר. || 9 וגו׳] A om. and adds על עפר ואפר.

But since these two problems can not be solved without first proving the existence of Providence, I will first speak briefly of the arguments for Providence found in this book, i. e. Job, and elsewhere. There are three kinds of proof in favor of Providence. One kind consists of arguments derived from the providence which exists over the general things. The second takes its arguments from the providence which exists over particular things; while the third kind uses arguments derived from the intellect.[1] I will speak of each of these in a separate chapter.

Chapter 8

I. Arguments derived from general things:

1. The first argument is derived from the visibility of the dry land.[2] He who denies Providence maintains that the world has always been going on in accordance with the laws of nature which we observe to-day, holding that there is no one who can by his will force things to behave against their nature. As against a person of this class we can use the visibility of dry land as an argument to show that the world was created by a voluntary agent.

According to the nature of the elements the earth should be covered with the element

[1] Duran, l. c., ch. 12.

[2] Preface to Duran's com. on Job, p. 4b; cf. Magen Abot, p. 9a, 96a.

ולפי שאין מקום להתיר שני ספקות הללו אם לא כשיתאמת ראשונה מציאות ההשגחה, אכתוב ראשונה קצת מן הראיות המורות על ההשגחה ממה שבא בספר הזה ובזולתו. והראיות המורות על ההשגחה ג' מינים, מהן ראיות לקוחות מן ההשגחה הנמצאת בענינים הכוללים, ומהן ראיות לקוחות מן ההשגחה הנמצאת בענינים החלקיים, ומהן ראיות לקוחות מצד השכל, ואזכור כל מין מאלו בפרק בפני עצמו:

פרק ח

א בראיות הלקוחות מהענינים הכוללים.

ב הראיה הראשונה היא הלקוחה מהגלות היבשה, וזה שלפי שהמכחיש ההשגחה חושב שהעולם נוהג כפי מנהג הטבע הנמצא היום, ואין שם רצון רוצה יכריח הדברים לצאת מטבעם, הנה מהגלות היבשה יש להביא ראיה שהעולם נברא ברצון רוצה.

ג וזה שכפי טבע היסודות היה ראוי שתהיה הארץ

---

4 שבא] A שיבא.

water,[1] and there would then be neither plants nor animals. The visibility of the dry land is therefore a proof of the existence of a voluntary agent who compels nature to do His will. This is the first argument which God mentioned to Job when He began to speak to him: "Where wast thou when I laid the foundations of the earth? Declare, if thou hast the understanding."[2] The meaning is this: He who believes in the eternity of the world holds to this opinion because he applies what he observes to-day in the particular objects of nature to the whole of creation. But this is not correct. For if the world were eternal and had always been going on according to the laws of nature observable to-day, without any interference of a voluntary agent, we would necessarily expect that that which nature requires should at some time exist actually. Now nature requires that the earth should be covered with water. If then the world is governed by nature, why does it never happen that the whole earth should be covered with water? We must say, therefore, that the element water is always forcibly kept away from its natural place. But this can not be due to nature, for by nature

[1] Albo is referring to the Aristotelian idea prevalent in the middle ages according to which earth has its natural place at the center of the universe and water, being the next heaviest element, has its natural place immediately above earth, then come in order air and fire. Cf. Arist. De Caelo, IV, 5, p. 312b and Zeller, Aristotle, I, p. 479 note 1; also Maimonides, Guide, I, 72, ed. Munk, I, p.

מכוסה ביסוד המים, ושלא ימצאו צמחים ולא בעלי חיים, והגלות היבשה היא ראיה על רצון רוצה מכריח הטבע לעשות רצונו, וזו הראיה היא הראשונה שזכר השם יתברך לאיוב בתחלת דבריו, אמר לו איפה היית ביסדי ארץ הגד אם ידעת בינה, ובאור זה שהחושב שהעולם קדמון אמר כן לפי שהוא מביא ראיה ממה שהוא רואה היום בנמצאים החלקיים על היצירה הכוללת, ואינו כן, שאם היה העולם קדמון ומתנהג תמיד כפי הטבע הנוהג היום ולא היה שם מכריח על צד הרצון, הנה הדבר שהוא בטבע ראוי שימצא בפעל בהכרח בעת מן העתים, והדבר שהוא בטבע אל יסוד המים הוא שתהיה הארץ מכוסה בו, ואם העולם נוהג כפי מנהג הטבע למה לא יצא אל המציאות מעולם שתהיה הארץ מכוסה בו, ולפי זה יהיה יסוד המים עומד תמיד מוכרח בזולת מקומו הטבעי, וזה אי אפשר לפי דרך הטבע, שראוי היה שיהיה טבע

5 איוב ל״ח ד׳.

1 ושלא] S שלא. || 5 לו] A om. || 11 בהכרח] S om. || 15 בו] A om. || 16 עומד] S om.

358 f.; Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, p. 176.

[2] Job 38, 4.

the element should realize at some time its natural tendency, and at that time there would be neither man nor animal nor plant. And if this condition was realized at some time in the past, the question arises, who compelled the element water to depart from its own nature in order that the existing plants and animals might come into being for the sake of man? This is proof positive that the world is the work of a voluntary agent and has not always been going on naturally as it does to-day, but that it came into existence through a voluntary agent.

This is what God meant when He said to Job: "Where wast thou when I laid the foundations of the earth?" That is, Thou Job who thinkest that the world was not made by a voluntary agent, but has always been going on according to nature, "Declare, if thou hast the understanding," where wast thou, or the human race, when the element earth was the base of all the elements, i. e. was covered by water and surrounded by all the elements, as its nature demands that it should be the foundation of everything? Thou must necessarily admit that the earth became visible through a voluntary agent. And when the land became visible, "Who determined the measures thereof, if thou knowest? Or who stretched the line upon it?"[1] That is, Who determined that just so much of the element earth should appear, no more and no less? And again, "Whereupon

[1] Job 38, 5.

היסוד יוצא אל המציאות בעת מה, ובעת ההיא אי אפשר שימצא אדם ולא בעלי חיים ולא צמחים, ואם היה כן בעת מן העתים מי הוא שהכריח היסוד המימיי לצאת מטבעו כדי שימצאו הצמחים והבעלי חיים הנמצאים בעבור מין האדם. וזו ראיה מכרחת שהמציאות נעשה ברצון רוצה, ושלא היה העולם תמיד נוהג במנהג הטבע שהוא נוהג היום, אבל נתחדש ברצון רוצה.

ד וזהו מה שאמר לו השם יתברך לאיוב איפה היית ביסדי ארץ וגו׳, כלומר אתה איוב החושב שאין העולם מחודש ברצון רוצה רק נוהג תמיד במנהג הטבעי, הגד אם ידעת בינה איפה היית אתה או מין האדם כשהיה היסוד הארצי יסוד לכל היסודות, רוצה לומר מכוסה מן המים ומוקף מכל היסודות כמו שהוא בטבעו להיות יסוד לכל, הנה בהכרח יש לך להודות שנתגלה ברצון רוצה, וכשנתגלית הארץ מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו, כלומר מי שער יסוד הארץ שיגלה ממנו אותה מדה הראויה לא פחות ולא יותר, ואמר עוד על מה

[9] מה] S om. || [11] במנהג] A כמנהגו. || [16] וכשנתגלית] S וכשנתגלת. || [18] הארץ] A המים.

were the foundations thereof fastened?"[1] That is, what natural law made it necessary that earth should stand above water? "Or who laid the cornerstone thereof?"[2] It is customary in the creation of great edifices to have the cornerstone laid by a king or prince to the accompaniment of bells and cymbals and stringed instruments and the timbrel and the harp, so that the building may stand permanently. Hence he says in rhetorical fashion, who was the prince who laid the earth's cornerstone, when the stars were the musicians and the singers and all the sons of God shouted aloud, i. e. the earth became an element in this manner, "when the morning stars sang together"?[3] Then he adds, "Or who shut up the sea with doors?"[4] That is, who is the prince who shut up the sea with doors that it should not return and cover the earth, as I have done?[5] And he adds by way of explanation, "And broke for it My decree,"[6] i. e. I changed for it the decree of nature, "And set bars and doors, and said: Thus far shalt thou come, but no further . . . ."[7] The meaning of the entire passage is that the appearance of the dry land and its remaining permanently in that condition are a proof that there is a voluntary agent who maintains the world with His will and not merely in accordance with impersonal nature.

---

[1] Job 38, 6.

[2] Ibid.

[3] Ibid. 7.

[4] Ibid. 8.

אדניה הטבעו, כלומר אי זה טבע חייב שתעמוד הארץ על המים, או מי ירה אבן פנתה, רוצה לומר לפי שמדרך הבנינים הגדולים שהאבן הראשה ישים אותה במקומה אי זה מלך או שר במנענעים ובצלצלים ובמנגנים או בתוף וכנור כדי שתתקיים, לזה אמר דרך צחות מי הוא השר שירה אבן פנתה, שיהיו הכוכבים המנגנים והמרננים וכל בני אלהים מריעים תרועה גדולה, כלומר שהארץ נעשית יסוד בזה האופן ברן יחד כוכבי בקר, וסמך לזה ויסך בדלתים ים, כלומר ומי הוא השר שסגר הים בדלתים שלא ישוב לכסות הארץ כמו שעשיתי אני, ובאר הענין ואמר ואשבור עליו חקי, כלומר שניתי בו מנהג חק הטבע ואשים בריח ודלתים ואומר עד פה תבא ולא תוסיף וגו׳, וגמר כל הענין הזה לראיה שהגלות היבשה והתמדתה בזה האופן לראיה על רצון רוצה מעמיד תמיד העולם ומקיימו שלא על דרך מנהג הטבע.

5 או] A ישאו. || כדי שתתקיים] A om. || 9 בקר] A adds ויריעו כל בני אלהים. || 14 תבא] S תביא. || לראיה] S לומר. ||

[5] Duran, Introd. to Job, ch. 14.

[6] Job 38, 10. Note the peculiar translation of ואשבור.

[7] Ibid. 10-11.

Jeremiah also, reproving his generation because they had no fear of God and thought that there was no personal being who provided for the world and acted with will, but that the world was ruled by natural necessity, spoke to them in the same strain: "Hear now this, O foolish people, and without understanding, that have eyes and see not, that have ears, and hear not: Fear ye not Me? Saith the Lord; Will ye not tremble at My presence? Who have placed the sand for the bound of the sea, an everlasting ordinance, which it can not pass . . ."[1] The prophet means that the mind is compelled to acknowledge that the appearance of the dry land shows that the world was made by a voluntary agent and is not simply the work of impersonal nature. Our Rabbis also say in "Bereshit Rabbah:"[2] "When God said, 'Let the waters be gathered together,' the Prince of the Sea rose up before God, and said: 'Lord of the universe, I fill the whole world.' At once the Lord struck him and put him to death, as is said: 'He stirreth up the sea with His power.' "[3] The Rabbis use the expression, "Prince of the Sea," to denote the substance of water. He fills the universe, i. e. the natural tendency of water is to cover the earth, but the latter appears above the water by

---

[1] Jer. 5, 21–22.

[2] There is no such passage in Bereshit Rabbah; in Baba Batra 74b, where the passage occurs, the reading is somewhat different. See Ginzberg, Legends of the Jews, V, 26, notes 72—73.

[3] Job 26, 12.

ה וכן נמצא ירמיה כשהיה מוכיח לבני דורו על שלא היה בהם יראת שמים והיו חושבים שאין בעולם משגיח ופועל ברצון אלא העולם כמנהגו נוהג, אמר להם הטענה הזו, אמר שמעו נא זאת עם סכל ואין לב עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו האותי לא תיראו נאם ה׳ אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו וגו׳, הנה גלה בזה שזה דבר מכריח השכל להודות שהגלות היבשה מורה על שהעולם נעשה ברצון רוצה ואינו ענין נוהג במנהג הטבעי. וזהו שאמרו רבותינו ז״ל בבראשית רבה בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא יקוו המים עמד שר של ים לפני הקדוש ברוך הוא ואמר לפניו רבונו של עולם והלא כל העולם כלו אני מלא, מיד בעט בו והרגו שנאמר בכחו רגע הים וגו׳, הנה הם קראו שר של ים לטבע יסוד המים ואמרו עליו שהיה ממלא כל העולם שטבעו לכסות הארץ, אלא שנתגלית ברצונו של

---

4 ירמיה ה׳ כ״א–כ״ב. || 15 איוב כ״ו י״ב.

---

1 לבני] A את בני. || 4 אמר] A ואומר. || 6 נאם ה׳] S om. || 11 בבראשית רבה] Read perhaps בבבא בתרא. See English note 2. || 14 והרגו] A om. || 16 יסוד] S om.

the will of God. Hence they say further that in the future God will restore them to their places, thus indicating that the appearance of dry land is not due to nature, but to the will of a being who made the world and maintains it. Since that which is natural must be realized at some time, they say that in the future God will restore them to their proper places. This is proof conclusive that the universe is maintained by the will of God and not by nature. God provides for it and governs it with righteousness and justice.

The Psalmist also argues in the same way: "He loveth righteousness and justice; the earth is full of the loving-kindness of the Lord."[1] The meaning is, although God loves righteousness and justice, i. e., those things which follow the necessity of nature, nevertheless the earth is full of the loving-kindness of the Lord, i. e. it can not be denied that the world is maintained by kindness and will. And the proof is again derived from the appearance of the dry land: "He gathereth the waters of the sea together as a heap."[2] Then he adds: "Let all the earth fear the Lord . . . For He spoke, and it was."[3] That is, since the world came into being and continues in being by the order and command of a voluntary agent and not by nature, there is in this an important

[1] Ps. 33, 5.
[2] Ibid. 7.
[3] Ibid. 8-9.

הקדוש ברוך הוא, ועל כן אמרו עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן למקומן, להורות שהגלות היבשה אינו מדרך טבע אלא ברצון רוצה שהוא מעמיד העולם ומקיימו כן, ולפי שהדבר שהוא בטבע ראוי שיהיה כן בפעל בעת מן העתים, אמרו שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן למקומן. וזו ראיה מכרחת שהעולם עומד תמיד ברצון רוצה ולא בטבע, והוא המשגיח בו להנהיגו בצדק ובמשפט.

וכן הביא המשורר ראיה מזה, אמר אוהב צדקה ומשפט וגו', רוצה לומר אף על פי שהאל אוהב צדקה ומשפט, רוצה לומר הדברים הנמשכים על צד החיוב ודרך ומנהג הטבע, מכל מקום חסד ה' מלאה הארץ, כלומר אי אפשר להכחיש שהעולם נמצא על צד החסד והרצון, והביא ראיה לזה מהגלות היבשה, ואמר כונס כנד מי הים וגו', והמשיך לזה ייראו מה' כל הארץ וגו' כי הוא אמר ויהי, לומר כי אחר שהעולם נתהווה ועומד תמיד במאמר ובצווי רצון רוצה ולא בטבע, יש מזה ראיה גדולה

9 תהלים ל"ג ה'.

1 אמרו עתיד] S אמר ועתיד. || 7 בטבע] S בטבעו. || 10 וגו'] A om. and adds חסד ה' מלאה הארץ. || 16 ויהי] A adds הוא צוה ויעמוד. || 17 כי אחר] S om. || 18 יש מזה] S ושמוה.

argument for Providence, upon which the whole Psalm is built. "The Lord looketh from heaven; He beholdeth all the sons of men. From the place of His habitation He looketh intently . . . That considereth all their doings."[1] The meaning is, since the appearance of the dry land so as to produce plants and animals for man's need is due to the will of a personal being, we can infer from this that God provides for man more than He does for the lower animals. The latter are provided for as species, while man is provided for as an individual, by the will of God and not merely by nature. For, "A king is not saved by the multitude of a host; a mighty man is not delivered by great strength,"[2] as is the case among the lower animals, and as nature requires. This being so, it is clear that though all the lower animals are provided for as species, man is looked after as an individual.

2. The second argument derived from general phenomena is the one taken from the phenomenon of rain.[3] At first sight it does not seem to be a real argument in favor of individual Providence of the human race. But since we find that Eliphaz mentions it in his first speech and Elihu

[1] Ps. 33, 13-15.
[2] Ibid. 16.
[3] Duran, Introduction to Job, ch. 14.

על ההשגחה שכל המזמור מיוסד על כך, כמו שאמר אחר זה משמים הביט ה' וגו', ממכון שבתו וגו', המבין אל כל מעשיהם, ורוצה לומר שאחר שהגלות היבשה כדי שימצאו הצמחים והבעלי חיים שהם לצורך האדם נעשה ברצון רוצה, יש ליקח מזה ראיה שהשם יתברך משגיח במין האדם יותר ממה שישגיח במיני שאר הבעלי חיים, שההשגחה בהן היא מינית והשגחת מין האדם היא אישית וענין נמשך על צד הרצון ולא בטבע, שהרי אנו רואים שאין המלך נושע ברב חיל וגו', כמו שהוא בשאר הבעלי חיים וכמו שהענין נותן, ואחר שזה כן יורה שאף על פי שבכל הבעלי חיים ההשגחה בהן מינית, ההשגחה במין האדם היא אישית.

ז והראיה השנית מן הענינים הכוללים היא הראיה הלקוחה ממציאות המטר, שאף על פי שאינה ראיה תורה בעצם לפי הנראה בתחלת הענין על ההשגחה האישית במין האדם, לפי שמצינו שזכרה אליפז במענהו הראשון ואליהוא במענהו הד' וקיים אותה

---

2 וגו'] A om. and adds ראה את כל בני האדם. || שבתו] A adds השגיח. || 10 וגו'] A om. and adds וגבור לא ינצל ברב כח. || 11 ואחר] A אחר.

in his fourth, and God confirms it in His first answer, we must explain the nature of the argument derived from rain.

It is clear that sublunar nature can not exist without rain. Rain is required to make plants grow so as to supply food for animals. It is also required to supply moisture to the bodies of animals that they should not dry up and become black from the great heat of the sun. Eliphaz speaks of both these utilities: "But as for me, I would seek unto God . . . Who giveth rain upon the earth, So that He setteth up on high those that are low, and those that are black are exalted to safety."[1] The meaning is, there are two benefits in rain. One is that the rain makes the low plants grow high above the earth, and the other is that He "Sendeth waters upon the fields," in the inhabited parts of the earth. This is in order that the bodies of those who become black from the heat of the sun should become moist and be able to maintain themselves—"Those that are black are exalted to safety." Elihu also alludes to this when he says: "Which the skies pour down and drop upon the multitudes of men,"[2] and in the sequel describes more fully the wondrous phenomenon of rain.

[1] Job 5, 8-11. Note the peculiar translation of קודרים.

[2] Ibid. 36, 28.

השם יתברך במענהו הראשון, צריכין אנו לבאר אופן הראיה הלקוחה ממטר.

ח ונאמר שהוא מבואר שאי אפשר שיתקיים זה המציאות השפל בזולת המטר, וזה אם להצמיח הצמחים למזון הבעלי חיים ואם ללחלח גופות הבעלי חיים שלא יתיבשו ויהיו קודרים מרוב חמום השמש, כבר זכר אליפז שתי אלו התועלות, אמר אולם אני אדרוש אל אל וגו', הנותן מטר על פני ארץ וגו', לשום שפלים למרום וקודרים שגבו ישע, אמר כי במטר שתי תועלות, האחד שבנתינת המטר על פני הארץ התועלת הוא לשום הצמחים השפלים למרום, כלומר שיגביהו בצמיחתם על הארץ, והתועלת השני הוא ושולח מים על פני חוצות בישוב מן האנשים, וזה בעבור שהאנשים הקודרים מחמום השמש יתלחלח גופם ויוכלו להתקיים, וזהו וקודרים שגבו ישע, ואליהוא גם כן רמז לזה באמרו אשר יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב, והשלים שם ענין פלאות המטר.

8 איוב ה' ח'–י"א. || 16 שם ל"ו כ"ח.

אני אני אל אל S [אדרוש–וגו' 8 || .וללחלח S [ואם ללחלח 5
[אמר 10 || .ושולח מים על פני חוצות A om. and adds [וגו' 9 || . אדרוש
במאמר S [באמרו || .זה S [לזה 16 || .שיגבהו S [שיגביהו 12 || .יאמר A.

Rain is indeed necessary for the existence of all animals in general, but since all animals exist for the sake of man, the rain too is for the sake of man. Now the existence of rain can not be ascribed to nature, because it is not a thing which occurs every year at the same time in the same way, like the other natural phenomena. Rain comes at different times, in different ways, in a wonderful manner, not uniformly and naturally. For when there has been no rain for a long time and the drought is very great, we would not expect the air to become moist again and send up vapors. This shows that the coming of rain at different times is not the work of nature, but is due to the will of a personal being. God in speaking to Job alludes to this argument. Job having said: "When He made a decree for the rain,"[1] from which it would seem that he thought the rain was governed by natural law, God replied: "Hath the rain a father? Or who hath begotten the drops of dew?"[2] The meaning is, has the rain a natural law, as you say, which is like a father begetting it to make plants grow in a determinate manner in order to supply all animals with food? Or what is that nature which must always beget drops of dew when

[1] Job 28, 26.
[2] Ibid. 38, 28.

ט ועם היות המטר מציאותו הכרחי לקיום כל הבעלי חיים בכלל, אחר שמציאות כל הבעלי חיים הם לצורך האדם, ואי אפשר ליחס הויתו אל הטבע לפי שאינו דבר מתמיד על אופן אחד בכל שנה ושנה בזמן אחד, כמו שהוא הענין בדברים הטבעיים, אבל בא בזמנים מתחלפים ובפנים שונים ובדרך פלא שאינו נוהג תמיד מנהג אחד ולא בדרך טבעי, שאחר שנפסק זמן רב וגבר היובש לא היה ראוי שיחזור האויר להתלחלח פעם אחרת ולהעלות אדים, הנה זה ממה שיורה שאין הוית המטר בזמנים מתחלפים מפעולות הטבע אלא ברצון רוצה, וכבר רמז השם יתברך לאיוב זאת הטענה, שבעבור שאמר איוב בעשותו למטר חק, שיראה מדבריו שהיה דעתו שיש למטר חק ומנהג טבעי, על כן השיבו השם יתברך היש למטר אב או מי הוליד אגלי טל, כלומר האם יש למטר חק טבעי כמו שאתה אומר שיהיה כאב המוליד אותו להצמיח הצמחים באופן מסודר מספיק לזון כל הבעלי חיים, או מי הוא הטבע המחייב להוליד אגלי טל

13 איוב כ״ח כ״ו. || 15 שם ל״ח כ״ח.

[5] הענין] A om. || [18] מסודר] S המסודר.

there is no rain in order to moisten the bodies of animals in the inhabited parts of the earth? For you can not deny that this is not a purely natural phenomenon.

Nor can its origin be ascribed to chance, for chance phenomena do not happen regularly to maintain the existence of the world in so perfect a way as we observe in experience.[1] But since it is not due to nature or to chance, it remains that it is due to the will of a personal being, God, who provides for the human species and maintains plants and animals for the need of man. This Providence takes care of the species. Nevertheless when we see that rain is brought down sometimes through the instrumentality of perfect men like Elijah and Honi ha-Me‘aggel,[2] there is no doubt that it shows special providence so far as that individual is concerned, and is not simply a natural phenomenon. Hence the Rabbis say:[3] Three keys have not been handed over to intermediaries, the keys of fertility (childbirth), of rain, and of the resurrection of the dead. The meaning is that these three matters are not controlled by purely natural laws. (Fertility denotes bearing of children by a barren woman.)

---

[1] An Aristotelian idea. Cf. Arist. De Gen. II, 6, p. 333b 4: *τὰ γὰρ γινόμενα φύσει πάντα γίγνεται ἢ ἀεὶ ὡδὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὰ δὲ παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης.*

[2] Ta‘anit 23a, ed. Malter, p. 167.

[3] Ta‘anit 2a, ed. Malter, p. 6; Sanhedrin 113a.

תמיד בזמן שאין שם מטר ללחלח גופות הבעלי חיים במקומות הישוב, שזה אי אפשר לך להכחישו שאינו מצד המנהג הטבעי.

י גם אי אפשר לייחס הויתו אל המקרה, שהדברים המקריים אינם תמידיים באופן שישלם בהם קיום המציאות בזה האופן השלם הנראה לחוש. ואחר שאינו ממנהג הטבע ולא על צד המקרה, הנה נשאר שיהיה ברצון רוצה הוא האל יתברך המשגיח במין האדם ומקיים הצמחים והבעלי חיים בזה האופן לצורך מין האדם. ואף על פי שזו ההשגחה מינית, מכל מקום כשנראה המטר מתחדש לפעמים על ידי האנשים השלמים כאליהו וחוני המעגל, הנה זה ממה שיורה בלי ספק על ההשגחה הפרטית באיש ההוא ושאינו ענין טבעי. ולזה תמצא רבותינו ז"ל אומרים ג' מפתחות לא נמסרו ביד שליח, של חיה ושל גשמים ושל תחית המתים, רוצה לומר שאין באלו ענין טבעי כלל, כי של חיה פירושו להוליד עקרות.

15 תענית דף ב' ע"א, סנהדרין דף קי"ג ע"א.

[9] ומקיים] A adds כל. || [12] האנשים] A האישים. || המעגל] A adds וזולתם. || [13] ההשגחה] A adds האמתית. || [17] פירושו] S פירוש.

The prophets also cite rain as a sign of Providence. Jeremiah says: "But this people hath a revolting and a rebellious heart; they are revolted, and gone. Neither say they in their heart: 'Let us now fear the Lord our God, that giveth the former rain, and the latter in due season; that keepeth for us the appointed weeks of the harvest.' "[1] The Psalmist says: "Who covereth the heaven with clouds, who prepareth rain for the earth."[2] For rain can not come unless the wind blows, covering the heaven with clouds and carrying them from place to place, whithersoever God wills to take them. Amos, reproving the people because they denied Providence, says: "And I also have withholden the rain from you, when there were yet three months to the harvest; and I caused it to rain upon one city and caused it not to rain upon another city,"[3] intimating that this is proof that rain is due to God's will. The Rabbis say: "Greater is the day of rain than the day of the resurrection of the dead. For the resurrection is for the righteous only, whereas the wondrous phenomenon of rain benefits the righteous as well as the wicked."[4] They mean to say that as the resurrection is not a natural phenomenon, neither is the rain purely a phenomenon of nature, but is dependent upon the will of a personal being, and

[1] Jer. 5, 23-24.
[2] Ps. 147, 8.
[3] Amos 4, 7.
[4] Ta'anit 7a; ed. Malter, p. 39.

יא וכן תמצא הנביאים מזכירין ענין המטר לאות על ההשגחה, אמר ירמיה ולעם הזה היה לב סורר ומורה סרו וילכו ולא אמרו בלבבם נירא נא את ה' הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו שבועות חקות קציר ישמר לנו, ואמר המשורר המכסה שמים בעבים וגו', וזה שירידת המטר אי אפשר שישלם בזולת נשיבת רוחות לכסות השמים בעבים ולהוליכם ממקום למקום אל אשר יהיה שמה רצון השם להוליכם, אמר הנביא מוכיח לישראל על שהיו מכחישין ההשגחה וגם אנכי מנעתי מכם את הגשם בעוד שלשה חדשים לקציר והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר, כלומר ומזה היה לכם לקחת ראיה על שהמטר ברצון רוצה. ואמרו חכמינו ז"ל גדול יום הגשמים מיום תחית המתים, שתחית המתים לצדיקים בלבד וגבורת גשמים לצדיקים ולרשעים, כאלו רצו בזה לומר שכמו שתחית המתים איננו ענין טבעי כן ענין המטר לא ירוץ מרוצת הדברים הטבעיים, אבל הוא ענין תלוי ברצון רוצה מורה

2 ירמיה ה' כ"ג–כ"ד. || 5 תהלים קמ"ז ח'. || 10 עמוס ד' ז'. || 13 תענית דף ז' ע"א.

4 בעתו] A om. || 5 וגו'] A om. and adds המכין לארץ מטר. || 13 שהמטר] S המטר.

gives indication of Providence which is renewed every year according to the will of God.

One might say, however, that this does not point to individual providence but to providence for the species, as they say that rain comes alike to the righteous and the wicked, hence the prophet says: "Ask ye of the Lord rain the time of the latter rain,"[1] for the rain which comes as a result of prayer is a sure indication of Providence. For the same reason Elihu cites the rain which comes in answer to public prayer: "Which the skies pour down and drop for the sake of the multitudes of men."[2] This shows that the rain comes not as a natural thing but providentially, in answer to the prayers of the many. In the same way Providence can be proved with certainty from the rain which comes in answer to the righteous and pious men of every generation and from examples of divine providence which attaches to each man according to his perfection or to the many according to their perfection. David also says: "In the day that I called, Thou didst answer me; Thou didst encourage me in my soul with strength."[3] That is, because it is a sure sign of Providence. Moses also cites the acceptance of public prayer as a proof of Providence: "For what great nation is there, that hath God so nigh unto them, as the Lord our God is whensoever we call upon Him?"[4]

[1] Zech. 10, 1.

[2] Job 36, 28. Albo translates עֲלֵי, for the sake of.

[3] Ps. 138, 3.

[4] Deut. 4, 7.

על ההשגחה המתחדשת מדי שנה בשנה כפי הרצון האלהי.

יב ולפי שהיה אפשר לומר שאין זה ממה שיורה על ההשגחה האישית אלא על ההשגחה המינית, כמו שאמרו גבורות גשמים לצדיקים ולרשעים, אמר הנביא שאלו מה' מטר בעת מלקוש, כי מירידת המטר בעבור התפלה יש ראיה גדולה על ההשגחה, ועל כן הביא אליהוא ראיה מירידת המטר בעבור תפלת הרבים, כמו שאמר אשר יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב, שזה יורה שאין ירידתו בטבע אלא מצד ההשגחה בתפלת הרבים, וכן יש ראיה גדולה על ההשגחה מן המטר היורד בתפלת הצדיקים והחסידים שבכל דור ודור, ומצד ההשגחה האלהית שהיא דבקה בהם בכל איש ואיש כפי שלמותו או ברבים כפי שלמותם. וכן אמר דוד ביום קראתי ותענני תרהיבני בנפשי עוז, כלומר אות חזק על ההשגחה. וכן משה רבינו הביא ראיה על ההשגחה מקבלת תפלת הרבים, ואמר כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו:

6 זכריה י' א'. || 9 איוב ל"ו כ"ח. || 15 תהלים קל"ח ג'. || 18 דברים ד' ז'.

6 שאלו] A דרשו. || 15 דוד] A הנביא. || 18 כי מי] S ומי.

Chapter 9

II. The proofs which are derived from special and particular events in human life are three in number.

1. Many clever and shrewd persons endeavor with appropriate means to realize their purposes in doing harm to a given person, but fail; the very means they employ for harm often prove to be causes for good, as in the case of the brothers of Joseph. The very means they employed to do harm to Joseph brought about his success. Similarly the very means that Saul used to ruin David were the cause of his success: "For Saul said: 'Let not my hand be upon him, but let the hand of the Philistines be upon him.' "[1] This very thing spread his fame among all Israel as a strong man, a fighting man who was successful in his battles. Such instances prove without a doubt the reality of Providence, particularly in the case of those who are weak

[1] I Sam. 18, 17.

פרק ט

א ואולם הראיות הלקוחות מהענינים החלקיים והפרטיים הנמצאים במין האדם הן ג'.

ב הראשונה היא ההשגחה הנמצאת בענינים החלקיים מאשר נראה כמה חכמים וערומים משתדלים בסבות ואותות להוציא מחשבתם לפעל להגיע הרע לאיש מה ולא תשלם מחשבתם שתגיע לפעל, אדרבה אותן הסבות בעצמן שיחשבו שיגיע בהן לזולתם הרע פעמים הן סבות להגעת הטוב, כמו שקרה לאחי יוסף שהסבות בעצמן שחשבו להגיע בהן הרע אל יוסף הן הנה היו סבות להצלחתו. וכן שאול הסבות בעצמן שחשב להפיל בהן את דוד הן הנה היו סבות הצלחתו, אמר הכתוב ושאול אמר אל תהי ידי בו וכו', וזה היה סבה אל שתתפרסם מציאותו לכל ישראל שהיה גבור ואיש מלחמה ומצליח במלחמותיו. וזה וכיוצא בו אות גדול מורה על ההשגחה, וביחוד שהיא תמצא

14 שמואל א' י"ח י"ז.

4 הראשונה] S האחד. || 5 מאשר] S אשר. || חכמים וערומים] S חסידים. || 6 מחשבתם] S מחשבותם. || 7 מחשבתם] S מחשבותם. || 13 הן הנה] S om. || 14 בו] A adds יד פלשתים. || 15 שתתפרסם] A שנתפרסם.

and without help, as the Psalmist says: "Who executeth justice for the oppressed."[1]

The Rabbis say:[2] "A certain heretic asked Rabbi Joshua son of Hanania, 'How can a lamb maintain itself in the midst of seventy wolves?'[3] Rabbi Joshua replied: 'Great is the Shepherd who protects it.'" The heretic expressed his astonishment at the fact that all the nations aim to do harm to Israel, as wolves aim to harm the lamb, and yet their purpose is not realized. The reply was that it is the Shepherd who protects them, namely the divine Providence which looks out for them. This shows that the evil which comes to men also comes through divine providence,[4] since we see many wicked people trying to do harm to the simple without success. This is a proof that the simpletons are preserved by Providence and not by their own wisdom, as David says: "The Lord preserveth the simple."[5] Eliphaz also mentions this proof: "He frustrateth the devices of the crafty, so that their hands can perform nothing substantial. He taketh the wise in their own craftiness; and the counsel of the wily is carried headlong. They meet with darkness in the daytime, and grope

---

[1] Ps. 146, 7.

[2] Esther Rabbeti, at the end.

[3] The lamb is of course Israel, while the seventy wolves represent the Gentile nations which, according to the haggadah, are seventy in number, as is also the number of languages in the world. Cf. Ginzberg, Legends of the Jews, V, note 72, pp. 194–5. See above, vol. I, p. 170, note 2.

בחלושים ובמי שאין לו עזר, ואמר המשורר עושה משפט לעשוקים.

ג ואמרו רבותינו ז"ל שאל מין אחד את רבי יהושע בן חנניא גדולה כבשה שעומדת בין ע' זאבים, ואמר לו גדול הרועה שמצילה, הנה המין היה תמה איך אפשר שעם היות כונת כל האומות להרע לישראל כזאבים העומדים על הכבשה איך לא תשלם כונתם, והשיב הוא שזה מצד הרועה שמצילה, והוא ההשגחה האלהית שהיא דבקה בהם, וזה הענין ממה שיורה שהרע המגיע לאנשים הוא מגיע על צד ההשגחה, אחר שאנחנו נראה כמה רשעים ישתדלו בהגעת הרע לכמה פתאים ולא יעלה בידם, וזו ראיה שהפתאים הם נשמרים מצד ההשגחה לא מצד חכמתם, כמאמר דוד שומר פתאים ה', וזו הראיה זכרה אליפז, אמר מפר מחשבות ערומים ולא תעשינה ידיהם תושיה לוכד חכמים בערמם ועצת נפתלים נמהרה, יומם יפגשו חשך וכלילה ימששו

1 תהלים קמ"ו ז'. || 3 אסתר רבתי בסוף הספר. || 14 תהלים קט"ז ו'. || 15 איוב ה' י"ב–ט"ז.

11 אחר] S ואחר.

4 Cf. Duran, Introd. to Commentary on Job, ch. 16.

5 Ps. 116, 6.

at noonday as in the night. But He saveth from the sword of their mouth, even the needy from the hand of the mighty. So the poor hath hope."[1] God confirmed this statement in His first answer: "But from the wicked their light is withholden . . ."[2] The meaning is, it is withholden from the wicked to realize their purposes, which he calls their light. If there were no Providence we would expect the wicked to realize their purposes, since they employ the appropriate means to the end. In the arts we see that the purposes are realized because the artisan employs the appropriate means. If the purposes of the wicked are not realized, there is proof therein of Providence.

2. The second proof is derived from the special punishments which come upon the wicked corresponding to their offences. This proves that there is a being who takes notice and judges justly. For instance, if a person injures another financially, he is himself injured financially. If he injures him physically, for example, cuts off his hand, or blinds his eye, his own hand is cut off, or his eye is blinded. And if one kills another, he is killed. So we observe in all punishments that they fit the crime.[3] Thus the Egyptians

[1] Job 5, 12-16.

[2] Ibid. 38, 15.

[3] Duran, l. c., ch. 16, p. 23a.

בצהרים ויושע מחרב מפיהם ומיד חזק אביון ותהי לדל תקוה, וקיים אותה השם יתברך במענהו הראשון, אמר וימנע מרשעים אורם וגו', רוצה לומר שימנע מן הרשעים שתגיע מחשבתם לפעל שזהו שקרא אורם, והיה ראוי אם היה השם יתברך בלתי משגיח שתגיע מחשבת הרשעים לפעל, אחר שהם עושין הסבות הנאותות כדי שתגיע מחשבתם לפעל, וכמו שנראה במלאכות המחשביות שאמנם יגיעו לפעל מצד היותן נעשות בסבות הנאותות, ואחר שנראה שלא תגיע המחשבה של הרשעים לפעל, יש מזה ראיה מורה על ההשגחה,

ד והראיה השנית לקוחה מצד העונשים החלקיים המגיעים לרשעים מדה כנגד מדה, שמזה ילקח ראיה שיש משגיח שופט בצדק, וזה שכשנראה המזיק את חבירו בממון הוא נזוק בממונו, והמזיקו בגופו כאלו תאמר שקצץ ידו או שסימא את עינו תקצץ ידו ותכהה עינו, וההורג את חבירו נהרג, וכן בכל העונשים שיגיע מדה כנגד מדה, כמצרים שדנו את

3 איוב ל"ח ט"ו.

[2] תקוה] A adds וגו'. || [2–3] במענהו הראשון] S במענה הנ'. || [5] אם] A שאם. || [8] וכמו] A כמו. || [9] היותן נעשות] S הנותן שנעשו. || [16] שקצץ] S שקוצץ. || [17] ותכהה עינו] S ותכהנה עיניו.

wronged Israel by throwing them into the water: "Every son that is born ye shall cast into the river."[1] For a punishment they were drowned in the Red Sea. Similarly when the dogs licked the blood of Naboth, it was said to Ahab: "In the place where dogs licked the blood of Naboth shall dogs lick thy blood, even thine."[2] For David's wrong of lying with Bathsheba, he was told: "And he shall lie with thy wives."[3] Similarly the Tanna says:[4] "Thou wast drowned because thou didst drown others." This shows that God punishes a man in a manner corresponding to his deeds. Jeremiah says: "Great in counsel, and mighty in work."[5] "Great in counsel," because He contrives means and makes far-flung combinations in order to punish the sinner according to the measure of his sin and after the manner thereof, "according to his ways."[6] The expression, "according to his ways," has also another meaning: A person follows an evil way, and makes special effort to harm his neighbor. He is punished even if he does not succeed in doing the harm intended. For since the failure of his effort to do harm is not due to him but to God's providence who

---

[1] Ex. 1, 22.
[2] I Kings 21, 19.
[3] II Sam. 12, 11.
[4] Abot, 2, 6.
[5] Jer. 32, 19.
[6] Ibid.

ישראל במים, כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, ונדונו במים שטבעו בים, וכן כשלקקו הכלבים את דם נבות נאמר ילוקו הכלבים את דמיך גם אתה, שנאמר לאחאב. וכן דוד ששכב עם בת שבע נאמר לו ושכב עם נשיך. וכן אמר התנא על דאטפת אטפוך וכו', וזו ראיה שהשם יתברך דן את האדם כפי מעשיו מדה כנגד מדה. ואמר ירמיה גדול העצה ורב העליליה וגו', קרא השם יתברך גדול העצה להיותו מסבב סבות ומביא עצות מרחוק להעניש החוטא כפי שעור החטא שחטא ובדרכים ההם שחטא בהן, וזהו כדרכיו. גם אמר כדרכיו; לרמוז על ההולך בדרך לא טוב ועושה כל השתדלותו להרע לחבירו, שאף אם לא עשו מעשיו פרי ולא הגיע לחבירו נזק, אחר שלא נמנע הגעת הרע מצדו אלא מצד ההשגחה האלהית השומרת

1 שמות א' כ"ב. || 3 מלכים א' כ"א י"ט. || 5 שמואל ב' י"ב י"א. || אבות פרק ב', משנה ו'. || 7 ירמיה ל"ב י"ט.

1 תשליכוהו] S om. and adds וגו'. || 3 נאמר] A om. || 6 וכו'] A om. and adds וסוף מטיפיך יטיפון. || 8 וגו'] A om. and adds אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו. || 9 להיותו] S להיות. || 11 כדרכיו] S בדרכיו. || כדרכיו] S בדרכיו. || 12 ועושה] S ועשה. || 13–14 עשו מעשיו פרי] S עשה מעשה. || 15 השומרת] S השומר.

preserves the simple, He punishes him because he followed an evil way, though his intention was not realized. "According to the fruit of his doings,"[1] means that God punishes a man for the consequences of his deeds as affecting his neighbor, even though there was no deliberate effort on his part, but merely a word, "as a madman who casteth firebrands, arrows, and death . . ."[2] He is punished for the harmful result which comes to his neighbor, whether by his deliberate effort or not. This proves beyond a doubt that God looks after and judges the wicked, since He punishes them according to their ways.

This is the meaning of the Psalmist's words: "The Lord hath made Himself known, He hath executed judgment . . ."[3] The meaning is, We know that God does justice when the wicked man is punished for the evil which he does and the harm which he causes to others: "In the net which they hid is their own foot taken."[4] This matter is explained in many passages in the book of Psalms: "The wicked have drawn out the sword . . . Their sword shall enter into their own heart."[5] And the Rabbis expatiate upon

---

[1] Jer. 32, 19.
[2] Prov. 26, 18.
[3] Ps. 9, 17.
[4] Ibid. 16.
[5] Ibid. 37, 14-15.

פתאים שהצילה לחבירו מן הרע ההוא, הנה השם יתברך מענישו על שהלך בדרך לא טוב אף על פי שלא נגמרה מחשבתו להרע לחבירו, ואמר כפרי מעלליו, לרמוז שהשם יתברך מעניש לאדם כפי הפרי שיצא ממעשיו מהגעת הרע לחבירו, ואפילו הגיע מאתו בזולת השתדלות גדול אלא בדבור קל, כמתלהלה היורה זקים חצים ומות, הנה השם יתברך מענישו על הפרי הרע שהגיע מאתו לחבירו בין בהשתדלות גדול בין בזולת השתדלות גדול. ומזה ילקח ראיה גדולה על שהשם יתברך משגיח ועושה משפט ברשעים אחר שהוא דן אותם לפי דרכיהם.

ה וזהו שאמר המשורר נודע ה' משפט עשה וגו', רוצה לומר כי נודע שהשם יתברך עושה משפט כשהרשע נכשל במעשה הרע שעשה ושהזיק לאחרים, כמו שאמר ברשת זו טמנו נלכדה רגלם. ונתבאר זה במקומות רבים בספר תהלים, אמר חרב פתחו רשעים, חרבם תבא בלבם. וכבר הפליגו רבותינו

7 משלי כ"ו י"ח. || 13 תהלים ט' י"ז. || 16 שם ט' ט"ז. || 17 שם ל"ז י"ד–ט"ו.

גדול[6]] S om. || הפרי[8]] S פי. || וגו'[13]] A om. and adds בפועל כפיו נוקש רשע. || נודע[14]] S שיודע. || רשעים[18]] A adds ודרכו קשתם להפיל עני ואביון וגו'.

the matter at length. Thus they say[1], commenting on the verse: "And God seeketh that which is pursued:"[2] God always seeketh him who is pursued, even if the righteous pursues the wicked. The prophet also testifies to this: "For three transgressions of Moab, yea, for four, I will not reverse it: because he burned the bones of the king of Edom into lime."[3] This is not because of the goodness of the king of Edom, but solely because he was the persecuted. We also find frequently in the prophetic books warning of punishment of the wicked, corresponding to their crimes. Isaiah says: "But ye said: 'No, for we will flee upon horses,' therefore shall ye flee; and: 'we will ride upon the swift;' therefore shall they that pursue you be swift."[4] Joel says: "And they have cast lots for My people; and have given a boy for a harlot, and sold a girl for wine and have drunk . . . behold, I will stir them up from the place whither ye have sold them . . . and I will sell your sons and your daughters into the hands of the children of Judah, and they shall sell them to the men of Sheba . . ."[5] Our Rabbis also say:[6] "In the measure which one employs for others is it measured out to him." This is a conclusive proof of Providence that should make a great impression upon those of little faith.

---

[1] Midrash Kohelet Rabbah, ed. Vilna, §3, p. 117; Vayyikra Rabbah, §27, p. 42. Albo abbreviates the midrashic text.

[2] Eccl. 3, 15.

[3] Amos 2, 1.

ז"ל בזה, עד שאמרו במדרש קהלת והאלהים יבקש את נרדף, שאפילו צדיק רודף את הרשע יבקש את נרדף מכל מקום. וכן נמצא הנביא מעיד על זה, אמר על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו את עצמות מלך אדום לסיד, ולא אמר זה לחסידות מלך אדום אלא להיותו נרדף בלבד. וכן נמצא זה הרבה בספרי הנביאים שהם מיעדים העונש לרשעים מדה כנגד מדה, אמר ישעיה ותאמרו לא כי על סוס ננוס על כן תנוסון ועל קל נרכב על כן יקלו רודפיכם, ואמר יואל ואל עמי ידו גורל ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו ביין וגו', הנני מעירם מן המקום וגו', ומכרתי את בניכם ואת בנותיכם ביד בני יהודה ומכרום לשבאים. וכן אמרו רבותינו ז"ל במדה שאדם מודד בה מודדין לו, וזו ראיה גדולה על ההשגחה קורעת לב קטני אמנה.

---

1 קהלת רבה הוצאת ווילנא, פרשה ג' דף קי"ז, ויקרא רבה פרשה כ"ז. || 4 קהלת ג' ט"ו. || 4 עמוס ב' א'. || 9 ישעיה ל' ט"ז. || 11 יואל ד' ג', ז', ח'. || 14 סוטה דף ח' ע"ב.

---

2 את] אל S. || 9 ננוס] נסוס A. || 10 רודפיכם] אויביכם S. || 12 וגו'] הזה S.

---

[4] Is. 30, 16.

[5] Joel 4, 3, 7, 8.

[6] Sotah 8b.

3. The third proof is found in the words of Elihu, and is taken from the information which comes to man concerning particular matters in a dream: "In a dream, in a vision of the night . . . Then He openeth the ears of men . . ."[1] Then he explains the reason: "That men may put away their purpose, and that He may hide the body from man."[2] The meaning is, In order to keep man away from the evil deed in which he is entangled, by concealing from him the corporeal things and the shameful attributes, so as to separate him from them.[3] Then he explains the benefit which follows from this in this world and the next: "That He may keep back his soul from the pit"[4]—i. e. in the next world; "And his life from perishing by the sword"[5]—in this world. Or it may be that both expressions refer to this world, and "keep back his soul from the pit," refers to natural death, while "his life from perishing by the sword," has reference to accidental death. Now this information which comes to a man in a vision of the night is conclusive proof of individual Providence over the human race. It is not general providence, since it concerns particular individual things, and the other species

[1] Job 33, 15-16.
[2] Ibid. 17. Albo renders גֵוָה, body.
[3] Duran, l. c., ch. 16, p. 22b.
[4] Job 33, 18.
[5] Ibid.

ו הראיה השלישית היא מה שנמצא בדברי אליהוא מן ההודעה שתבא לאדם בחלום חזיון לילה בדברים חלקיים, אמר בחלום חזיון לילה וגו׳, אז יגלה אזן אנשים וגו׳, ופירש הטעם למה, ואמר להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה, רוצה לומר להסיר האדם מהמעשה הרע שנסתבך בו שיכסה ממנו הענינים הגופיים והמדות המגונות ויפרד מהם, ובאר התועלת הנמשך מזה שהוא בעולם הזה ובבא, ואמר יחשוך נפשו מני שחת, בעולם הבא, וחיתו מעבור בשלח, בעולם הזה, או אפשר ששניהם בעולם הזה, ויחשוך נפשו מני שחת ירמוז על המיתה הטבעית, וחיתו מעבור בשלח על המיתה המקריית, וההודעה הזאת שתבא על האדם במראות הלילה ראיה גדולה על ההשגחה האישית במין האדם, שהרי אין זו השגחה מינית אחר שהיא תבא בדברים חלקיים אישיים, ונראה כל המינין מתקיימין זולתה,

3 איוב ל״ג ט״ו–ט״ז.

1 היא–שנמצא] A om. || 3 בחלום חזיון] S בסעפים מחזיונות. || לילה] A adds בנפול תרדמה על אנשים. || 9 יחשוך] S לחשוך. || 11 ויחשוך] S ולחשוך. || 16 חלקיים] S החלקיים.

have not got it. If it were due to general providence, it would have to exist also in other species beside the human and would not concern itself with particular things.

Chapter 10

III. The arguments derived from the intellect are of two kinds. The one is derived from a consideration of the recipient, and the other from a consideration of the giver.

1. The first is as follows: The intellectual power in man can not have been intended merely for the preservation of the species, for we see that the other species are preserved without it. Since therefore we see that man has this superiority to the lower animals, it is unlikely that he would be abandoned to himself and no notice be taken of his particular affairs, as is the case with the lower animals, since he is superior to them in knowledge.

To this argument God alludes in His first answer to Job, where He first enumerates the benefits He bestows upon the various animal species in providing for each one specially, as distinct from the other species, by preserving it or by giving it a peculiar perfection different from that of other species: "Who provideth for the raven his prey . . . Who hath sent out the wild ass free? Knowest thou the time when the wild goats of the rock bring forth? Or canst thou mark when

ואם היתה השגחה מינית היה ראוי שתמצא גם כן בזולת מין האדם ושלא תמצא בדברים הפרטיים:

פרק י

א ואולם הראיות הלקוחות מצד השכל הם שנים, האחת מצד המקבל והשנית מצד הנותן.

ב הראשונה אשר מצד המקבל היא כך, הכח השכלי שבאדם אי אפשר שיהיה מציאותו לתכלית קיום המין בלבד, אחר שנראה שאר המינים מתקיימים זולתו, ואחר שנראה לאדם זה היתרון על הבעלי חיים, לא יתכן שנאמר שיהיה משולח ונעזב ובלתי מושגח בפרטי מעשיו כהם, אחר היות לו עליהם יתרון דעת.

ג ואל זו הטענה רמז השם לאיוב במענהו הראשון, כי כשהיה מספר החסדים שעשה עם כל מין ומין ממיני הבעלי חיים להשגיח בו השגחה מיוחדת מזולתו מן המינים, לשמרו או לתת לו שלמות מיוחד מזולתו, כמו שאמר מי יכין לעורב צידו וגו׳, מי שלח פרא חפשי הידעת עת לדת יעלי סלע חולל

---

17 איוב ל״ח מ״א; ל״ט ה׳ א׳, י״ט.

---

5 והשנית] A והאחת. || 6 הראשונה] S וראשונה. || 11 כהם] S, A בהם.

the hinds do calve? . . . Hast thou given the horse his strength?"[1] Then he describes the benefit He bestows upon man in implanting in his nature a peculiar perfection, namely the power to apprehend intelligible concepts: "Who hath given understanding to the mind?"[2] The Hebrew word *sekvi* denotes the intellectual power in man, as I explained in the First Book.[3] First he says: "Who hath implanted secure wisdom?"[4] alluding to the "prima intelligibilia" or axioms, which were placed in man at the basis of his created nature. These first intelligibilia are the real causes which make demonstration possible, preventing an infinite regress.[5] (The *bet*, the first letter of the Hebrew word *battuhot*, is part of the root, as was explained in the First Book.) He says this in order to explain that this gift that was given to man was without doubt intended for a more noble purpose than is realized in the lower animals. This superiority of man indicates that he is taken more notice of by God than any other animal species. This being so, it follows that divine providence should attach to him in a greater degree in accordance with the superiority of his intellect to that of the

---

[1] Job 38, 41; 39, 5, 1, 19.

[2] Ibid. 38, 36.

[3] Ch. 16.

[4] Job 38, 36. Note the peculiar translation of בטוחות חכמה, as he explains in the sequel, and compare Book I, ch. 16.

[5] If every proposition required demonstration, proof would be impossible since it would be necessary to prove

אילות תשמור התתן לסוס גבורה וגו', וזולת זה, ספר אז החסד שעשה עם מין האדם כשנתן לו בטבעו שלמות מיוחד שהוא הכח להשיג המושכלות, וזהו שאמר מי נתן לשכוי בינה, ששכוי יאמר על הכח השכלי שבאדם, כמו שכתבתי במאמר הראשון, ואמר בתחלה מי שת בטוחות חכמה, לרמוז על המושכלות הראשונות שנתנו באדם בשרשי יצירתו, שהן הנה סבות עצמיות להשגת הדרוש כדי שלא ישתלשל לבלתי תכלית, שבי"ת בטוחות שורש, כמו שכתבנו במאמר הראשון. ואמר זה לבאר לו שהחסד הזה הנתן באדם בלי ספק היה להשגת תכלית מה נכבד יותר משאר בעלי חיים, וזה היתרון הנמצא בו יורה שהוא נחשב בעיני השם יותר מכל אחד מהם, ואחר שכן הוא ראוי שתדבק בו ההשגחה האלהית כפי שעור יתרון שכלו יותר

4 איוב ל"ח ל"ו. || 6 פרק ט"ז.

5 שכתבתי] A שכתבנו. || 9 הדרוש] S הדרש. || 10 שכתבנו] S שנכתב. || 15 בו] A om.

an infinite number of propositions in order to prove the conclusion of any syllogism. Cf. Aristotle, Metaph. IV, 4, p. 1006a 8: *ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι, εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι.* See above, I, 16.

lower animals. Maimonides[1] has the same idea, namely that the degree of divine providence one enjoys depends upon the degree of intellectual power he possesses. It follows that he who perfects his intellect as far as lies in his power will enjoy a greater degree of divine providence than one who has not done so. On the other hand, he who does not perfect his soul at all and wastes his intellectual energies is reduced to the degree of the lower animals, and loses divine providence altogether. This is a conclusive proof that the measure of divine providence attaching to a rational individual depends upon the perfection of his reason, just as in the beginning, when the human species was created, Providence took more notice of man than of the other animal species in giving him that ability.

David also uses the intellectual faculty in man as a proof that divine providence takes care of the sublunar world: "O Lord, our Lord, what glory is there in Thy name in all the earth!"[2] The word *mah* (how, what) is derogatory, as in the expression: "and what (*mah*) are we . . ."[3] The Psalmist expresses his wonder and says, what worth and glory can there be for Thy name upon all the earth, seeing that "Thou hast put Thy majesty above the heavens," which are as "strong as a molten mirror,"[4] and perma-

---

[1] Guide of the Perplexed, III, 18.

[2] Ps. 8, 2.

[3] Ex. 16, 7. I. e. it is a rhetorical question implying a negative answer, namely that there is no glory.

[4] Job 37, 18.

מהם, וכן כתב הרמב"ם ז"ל כי שעור ההשגחה תהיה כפי שלמות הכח השכלי שבאדם, ואם כן מי שהשלים נפשו כפי הכח הניתן בו יותר ראוי שתדבק בו ההשגחה האלהית יותר, ומי שלא ישלים נפשו ויאבד הכח השכלי שנתן בו, הנה הוא שב במדרגת הבעלי חיים וראוי שתסתלק מעליו ההשגחה האלהית, ומכאן ראיה חזקה על שההשגחה האלהית דבקה בבעל שכל כפי שלמותו, כמו שנדבקה בתחלת יצירת המין האנושי השגחה יתירה בו על זולתו מן המינים לתת לו ההכנה ההיא.

ד וכן מצינו בדוד המלך עליו השלום מביא ראיה על היות ההשגחה האלהית דבקה בעולם השפל מן הכח השכלי שבאדם, במזמור ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, ומלת מה במקום הזה הוא למעט, כמו ונחנו מה וגו', ואמר כמתמיה מה מעלה ואדירות יכול להיות לשמך בכל הארץ אחר אשר נתת הודך על השמים שהם חזקים כראי מוצק

---

1 מורה נבוכים חלק ג' פרק י"ח. || 13 תהלים ח' ב'. || 15 שמות ט"ז ז'.

---

9 השגחה] S ההשנחה. || 14 הארץ] A adds אשר תנה הודך על השמים. || 15 וגו'] A om. and adds כי תלינו עלינו. || כמתמיה] A adds ה' אדונינו. || 16 אחר] S om. || 17 נתת] A נתנה.

nent and bright without any doubt? I do not see that among the creatures of the earth there is any one through whose creation one may have an idea of Thy dignity and the glory of Thy name. But when I consider the matter carefully, I find that, "Out of the mouth of babes and sucklings hast Thou founded strength,"[1] i. e. valid propositions or principles, which are innate in man and not derived from experience and habit. These are the "prima intelligibilia," which are in the mouth of babes and sucklings, or the "sensibilia," all of which are strong foundations of knowledge and proofs of the reality of Providence; "because of Thine adversaries,"[2] those who say: "The Lord hath forsaken the land,"[3] and, "that Thou mightest still the enemy and the avenger,"[4] who afflicts the poor and the needy, and follows his own desires, since he denies Providence.

Then he explains at length the same topic, which he has stated briefly: "When I behold Thy heavens, the work of Thy fingers . . . What is man, that Thou art mindful of him?"[5] That is, when I behold the heavens and their noble beauty and the structure of the moon and the stars, which Thou hast established, I say in my heart, What is man . . .? For man is nothing in comparison with their nobility, and he is not worthy

---

[1] Ps. 8, 3.
[2] Ibid.
[3] Ezek. 8, 12.
[4] Ps. 8, 3.
[5] Ibid. 4.

וקיימים ובהירים בלי ספק, איני רואה שיהיה ביצירות הארץ מי שראוי שיודע ביצירתו מעלתך ואדירות שמך, אבל כשאני מעיין בזה היטב אני מוצא שמפי עוללים ויונקים יסדת עוז וגו', רוצה לומר הקדמות חזקות שהם באדם בטבע ולא באו לו על צד הלמוד וההרגל, והם המושכלות הראשונות שבפי עוללים ויונקים או המוחשות, שכל אלו הן יסודות עוז לידיעה ולאמת ההשגחה למען צורריך, והם האומרים עזב ה' את הארץ, ולהשבית אויב ומתנקם המענה עני ורש ועושה כרצונו בהיותו מכחיש ההשגחה.

ה וחזר אחר זה לבאר בארוכה הענין הזה שזכר בקצרה, ואמר כי אראה שמיך וגו', מה אנוש וגו', רוצה לומר כשאני רואה השמים ומעלתם והירח והכוכבים ותכונתם שכוננת אני אומר בלבי מה אנוש וגו', כי האדם הבל בערך אל מעלתם, ואין ראוי

---

2 ביצירות] A ביצירת. || 13 וגו'] A om. and adds מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת. || וגו'] A om. and adds כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו. || 16 וגו'] A om. and adds כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו. || הבל] A adds אל.

of divine providence, since he is a lowly creature made of waste matter and a putrid drop. Then again he contradicts this idea, and says: "Yet Thou hast made him but little lower than the angels" . . . That is, when I consider the creation of man and see the perfection thereof, namely that he possesses an intellectual faculty by which he comes near to the angels (being only a little below them, they being active intelligences, while he is a potential intelligence)—"Thou hast made him but little lower than the angels"—through the glory and the honor and the beautiful divine crown with which Thou didst crown him, and by means of this power "Thou hast made him to have dominion over the works of Thy hands;"[1] for without it he could not have subdued, and would not have been worthy of subduing, all the animals, which are stronger and mightier than he, and of putting them all under his feet; nor could he have made a way in the sea and a path in the mighty waters; all of which shows that the divine power mingles with him through his intellect and he has some of the knowledge of his Maker,—this being so, I say that from the creations of the earth proof may be derived of the glory of Thy name and Thy worth, since Thou didst bestow a rational faculty upon so coarse a matter. Therein can be seen Thy noble perfection, for the worth of an artisan can be seen when he bestows perfection upon an inferior material which is far from perfection, as

[1] Ps. 8, 6-7.

שתדבק ההשגחה האלהית בבן אדם שהוא יצירה שפלה מחומר עכור וטפה סרוחה לפקוד אותו. ואחר כן שב לסתור זה הדעת ואמר ותחסרהו מעט מאלהים, כלומר אבל כשאני מעיין ביצירת האדם ורואה אני השלמות שביצירתו שיש בו כח שכלי שהוא קרוב למלאכי השרת, שאיננו חסר מהם אלא מעט שהם שכל בפעל והאדם שכל בכח, וזהו ותחסרהו מעט מאלהים וגו׳, והוא הוד והדר ועטרת תפארת אלהי שעטרת אותו עד שעל ידי הכח הזה שבו תמשילהו במעשה ידיך וגו׳, שבזולתו לא היה אפשר לו ולא היה ראוי לכבוש כל הבעלי חיים שהם חזקים ותקיפים ממנו להיות כלם תחת רגליו וגם לא לתת בים דרך ובמים עזים נתיבה, וכל זה ממה שיורה שהכח האלהי מעורב בו על ידי שכלו ושיש בו מדעת קונו, ואחר שכן הוא אני אומר כי מיצירות הארץ ילקח ראיה על אדירות שמך ומעלתך שהשפעת כח שכלי על חומר עכור כזה. ומזה יוכר מעלת שלמותך, שמעלת הפועל יוכר בתתו שלמות בחומר נבזה ורחוק מן השלמות, כמו

[4] כלומר] A וגו׳. || [7] והאדם–בכח] A om. || [9] אלהי] S אל האדם. || [11] היה] A om. || [12] להיות] A ולהיות. || [14] האלהי] A השכלי. || [15–16] כי מיצירות הארץ] S שמיצירתו.

I explained in the first chapter of the Second Book. Hence he concludes, "O Lord, our Lord, How glorious is Thy name in all the earth!"[1] The word *mah* (how, what) in this passage is intended to magnify the attribute, as in the expression: "How (*mah*) manifold are Thy works, O Lord!"[2] "How (*mah*) great are Thy works, O Lord!"[3] The meaning is this: Although the heavens are made of a much nobler material than the sublunar creatures, nevertheless, from the rational faculty in man, who is but little lower than the angels, we can infer that Thy name is glorious in all the earth and that Thy providence takes care of the human race in the sublunar world.

2. The second proof is taken from a consideration of the giver, and has two forms.[4] One is based upon God's wisdom and power and the other upon the consideration that man is the work of His hands.

A. The first, based upon God's wisdom and power, is as follows: It is an axiomatic proposition that all kinds of perfection should be ascribed to God, and all kinds of defects should be denied of Him. Now it is a sign of perfection in man if he takes care of the work of his hands so that it may completely realize its purpose. It is also a sign of perfection in a master if he takes care of those who are governed by him, whom he

---

[1] Ps. 8, 10.

[2] Ibid. 104, 24.

[3] Ibid. 92, 6.

[4] Duran, Job, ch. 13.

שבארתי בפרק ראשון מהמאמר השני, וזהו שסיים ה׳ אדונינו וגו׳, ולשון מה במקום הזה הוא להגדלת הדבר, כמו מה רבו מעשיך ה׳, מה גדלו מעשיך ה׳ וגו׳, ורוצה לומר אף אם השמים מחומר נכבד יותר מן היצירות השפלות, הנה מן הכח השכלי הנמצא באדם שהוא מעט מאלהים נוכל לקחת ראיה על היות אדיר שמך בכל הארץ והיות השגחתך דבקה במין האדם בעולם השפל.

ו והראיה השנית שהיא מצד הנותן הנה היא על ב׳ פנים, האחד מצד חכמת האל ויכלתו, והשני מצד היות האדם מעשה ידיו.

ז האופן הראשון שהוא מצד חכמת האל ויכלתו הוא על זה הדרך, מושכל ראשון שהשם יתברך ראוי שייוחסו אליו כל מיני השלמיות ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות, ומאשר נראה שהוא שלמות אל האדם שישגיח במעשה ידיו באופן שיגיעו אל תכלית שלמותם, ואל האדון גם כן שישגיח במונהגים מאתו

---

1 שבארתי] A שבארנו. || 2 וגו׳] A om. and adds מה אדיר שמך בכל הארץ. || 4–6 נכבד–באדם] A om. || 12 האופן הראשון] A om. || 16 שיגיעו] S שיגיענו. || 17 שלמותם] S שלמותו.

guides with righteousness and justice. And if they fail to do this, it is a sign of a defect in the man and the master respectively. A human being may have such defect for lack of knowledge or of power. A master who has the necessary ability may owe his defect to the fact that he is wicked, unjust or indifferent. But God is "Wise in heart and mighty in strength," as Job himself says.[1] Hence He has absolute power, and there can be no failure of providence on account of weakness and inability to satisfy the needs of those governed by Him. And since He is wise there can be no failure of Providence on account of ignorance. Nor can there be a failure to take care of those under His guidance by reason of wickedness or injustice, as Job argued when he said that God, being one without any one to oppose Him, does wrong, if He so desires, to those dependent upon His rule: "But He is at one with Himself and who can turn Him?"[2] also: "There is no arbiter betwixt us, that might lay his hand upon us both."[3] For Elihu answered this argument when he said: "Far be it from God, that He should do wickedness, and from the Almighty that He should commit iniquity."[4] "Far be it from God," refers to His absolute power, for the word *El* (God) denotes power. And since He has

[1] Job 9, 4.
[2] Ibid. 23, 13.
[3] Ibid. 9, 33.
[4] Ibid. 34, 10.

להנהיגם בצדק ובמשפט, ואם לא יעשו כן יהיה זה חסרון בחק האדם ובחק האדון, והחסרון הזה יגיע אל האדם אם מצד היותו בלתי יודע או היותו בלתי יכול ובלתי מספיק לעשות כך, או אל האדון המספיק לעשות כך אם מצד היותו רשע ועול או על צד המאוס, ואחר שהוא יתעלה חכם לבב ואמיץ כח כמו שאמר איוב בעצמו, הנה הוא בעל היכולת הגמור, ואי אפשר אם כן שיהיה בלתי משגיח להיותו לואה ובלתי מספיק להשלים חק המונהגים מאתו, וכן אחר שהוא חכם לבב אי אפשר שיקצר בזה לחסרון ידיעה, וגם כן אי אפשר שלא ישגיח במונהגים מאתו מצד רשע או עול, כמו שהיה איוב טוען ואומר שהאל יתברך להיותו יחיד ואין מי שימחה בידו הוא עושה כרצונו עול למונהגים מאתו, כמו שאמר והוא באחד ומי ישיבנו וגו׳, ואמר עוד לא יש בינינו מוכיח ישת ידו על שנינו, שאליהוא השיב על זה כשאמר חלילה לאל מרשע ושדי מעול וגו׳, אמר חלילה לאל לרמוז על שהוא בעל היכולת הגמור, כי אל מורה על היכולת, ואחר שיש לו

15 איוב כ״ג י״ג. || 16 שם ט׳ ל״ג. || 17 שם ל״ד י׳.

1 יעשו] S יעשה. || 12 או] S adds מצד. || 15 וגו׳] A om. and adds ונפשו אותה ויעש. || 16 לא] A לו

absolute power, He does no wrong or iniquity by failing to punish evil-doers. Nor can He fail to take care of the work of His hands and reward the righteous because He can not supply their needs, for He is *Shaddai*[1] (lit. having enough), Almighty, who has enough in His being to bestow upon everything its final perfection. Having enough therefore to supply every one his need, if He did not do so, it would be iniquity. Hence he says: "And [far be it] from the Almighty that He should commit iniquity."

Then he says: "For the work of man will He requite unto him,"[2] alluding to reward; "And cause every man to find according to his ways," an allusion to the punishment which comes upon the wicked. Then he emphasizes his argument from power and says: "Yea, of a surety, God will not do wickedly, neither will the Almighty pervert justice."[3] That is to say, God has absolute power, as we have seen and as the word *El* (God) signifies. Also,, He can supply every existing thing with the perfection of which it is capable, as is indicated in the word *Shaddai* (Almighty). But this can not be unless He takes care of the particular acts of man and recompenses every one according to his work, and causes every man to find according to his ways. For if He does

[1] Albo, following a rabbinic etymology, connects the word Shaddai (שדי), usually translated Almighty, with the word די=sufficiency.

[2] Job 34, 11.

[3] Ibid. 12.

יכולת גמור לא יעשה עול ורשע שלא ליסר עושי רשעה, גם אי אפשר שלא ישגיח במעשה ידיו לגמול את הצדיק טוב מצד שלא יספיק לתת צרכיהם, שהוא שדי שיש די במציאותו להשפיע על כל דבר תכלית שלמותו, ואחר שהוא מספיק לתת לכל אחד חקו אם לא יעשה כן היה זה עול, וזהו אמרו ושדי מעול.

ח וסמך לזה כי פעל אדם ישלם לו, לרמוז על הגמול הטוב, וכארח איש ימציאנו, לרמוז על העונש המגיע אל הרשע, וחזר עוד לחזק דבריו בטענת היכולת ואמר אף אמנם אל לא ירשיע ושדי לא יעות משפט, רוצה לומר שאחר שהיה האל יתברך בעל היכולת הגמור הנרמז במלת אל, והוא מספיק לתת לכל נמצא השלמות שאפשר לו, והוא הנרמז במלת שדי, וזה בלתי אפשר אם לא בהיותו משגיח בפרטי מעשה בני אדם כדי שישלם לכל אחד כפעלו וימציאנו כפי דרכיו, ואם לא יעשה כן

[9] וכארח] S ובארח. || [11] ואמר] A om. || [15] וזה–אפשר] A om. || בהיותו] A om. || משניח] A ישניח. || [16–17] כדי–כן] A om.

not pay the wicked according to his wickedness, it would be wickedness in God, and God does not do wickedness. Also, if He does not reward the righteous according to his ways, it is perversion of justice, and the Almighty does not pervert justice. We must therefore say that God does take notice of human acts, and requites every one according to his ways.

He then proves that God has absolute power: "Who gave Him a charge over the earth?"[1] i. e. Who is in charge of Him, who commanded Him to make the earth, and has more power than He? "Or who hath disposed the whole world?" and is more generous than He? "If He set His heart upon man, If He gather unto Himself his spirit and his breath; all flesh would perish together . . ."[2] The meaning is, Who is the one in charge, who has more power than He, so that if he set his heart upon the world of nature, all flesh would perish together, and man would return unto dust? There is no other being who can do all this except Him, hence it is clear that He has absolute power. And since this is clear, He can not do this, for it would be wickedness or iniquity, and He would be a hater of justice. Therefore he says: "If now thou hast understanding, hear this; Hearken to the voice of my words. Shall even one that hateth right govern? And wilt thou condemn Him that is just and mighty—Is it fit to say to a king: 'Thou art

[1] Job 34, 13.

[2] Ibid. 14.

לשלם אל הרשע כפי רשעו יהיה זה רשע והאל לא ירשיע, ואם לא ימציא אל הצדיק טוב כפי דרכיו יהיה זה עוות משפט ושדי לא יעות משפט, ראוי אם כן שנאמר שהוא יתברך משגיח במעשה בני אדם לתת לאיש כדרכיו.

ט והביא ראיה על שהוא בעל היכולת הגמור, ואמר מי פקד עליו ארצה, רוצה לומר מי הוא פקיד עליו שצוה לו לעשות הארץ שיהיה יכול יותר ממנו, ומי שם תבל כלה שיהיה נדיב יותר ממנו אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסף יגוע כל בשר יחד, כלומר ומי הוא הפקיד שיש לו יכולת יותר ממנו שאם ישים אליו לבו, רוצה לומר אל המציאות, שיגוע כל בשר יחד ואדם על עפר ישוב, אין בכאן נמצא אחר שיספיק לעשות זה זולתו, ואם כן יתבאר שהוא בעל היכולת הגמור, ואחר שנתבאר זה אי אפשר שיעשה זה להיותו רשע או עול ושונא משפט, ועל כן אמר ואם בינה שמעה זאת האזינה לקול מלי האף שונא משפט יחבוש ואם צדיק כביר תרשיע, האמר למלך בליעל רשע

1 אל הרשע] A om. || 10 ישים] S ישיב. || 11 בשר] S אדם. || 12 ישים] S ישיב. || 13 ישוב] A תשוב. || 14 נמצא] A om.

base?' Or to nobles: 'Ye are wicked?' That respecteth not the persons of princes, nor regardeth the rich more than the poor? For they all are the work of His hands."[1] The meaning is, Since we have shown that He has power and is king of all, we can not say that a lord who hates justice can govern. Nor can we condemn the one who is absolutely righteous. We can not say to a king who has absolute power that he is base and does iniquity and chooses to be called a wrongdoer. Nor is it proper to call a generous person who can give as much as he pleases, wicked. For he would not choose to be called wicked or iniquitous by withholding the good that is due to the deserving and failing to reward him according to his righteousness. Nor can we say that He does this because He is obliged to respect the great ones of the land, for God respects no persons, as we read, "That respecteth not the persons of princes . . . For they are all the work of His hands,"[2] and should therefore be judged all of them in an equal manner, since He has the power to do so and there is no one who can prevent Him; "For in a moment they die, even at midnight; the people are shaken and pass away," through His messengers, "and they [the messengers] take away the mighty and the strong without touching them with the hand."[3] This proves that "His eyes are upon the ways of a man, and He seeth all his goings. There

[1] Job 34, 16-19.
[2] Ibid. 19.
[3] Ibid. 20.

אל נדיבים, אשר לא נשא פני שרים ולא נכר שוע לפני דל כי מעשה ידיו כלם, רוצה לומר אחר שבארנו שהוא בעל היכולת והוא המלך על הכל, אי אפשר לומר שהאדון שיהיה שונא משפט יהיה חובש כלומר מולך, ומי שהוא צדיק גמור אי אפשר לך להרשיעו, שאין ראוי לומר למלך שהוא בעל היכולת בליעל שיעשה עול ויבחר שיקרא עול, ולא שיאמר רשע אל מי שהוא נדיב ויכול לתת מה שירצה, שלא יבחר שיקרא רשע ועול בשיגרע חק מי שהוא ראוי לקבל טוב מה שלא יגמלהו כצדקתו. ואם תאמר שיעשה זה בעבור שיצטרך לעשות משוא פנים לגדולים אשר בארץ המה, אינו כן, כי הוא יתברך אינו נושא פנים לשום נמצא, כמו שאמר אשר לא נשא פני שרים וגו׳, כי מעשה ידיו כלם, וראוי לעשות להם משפט שוה בכלם אחר שיש יכולת בידו לעשותו ואין מי שיעכב על ידו, כי רגע ימותו וחצות לילה יגועשו עם ויעברו על ידי שלוחיו ויסירו האבירים והחזקים בלי שיגעו בהם ביד, וזה מה שיורה שעיניו על דרכי איש וכל צעדיו יראה

5 צדיק] A om. || 6 לך] S לו. || 7 ויבחר] A ונבחר. || 9 בשיגרע] S כשיגרע. || 10 כצדקתו] S בצדקתו. || 11 ואם תאמר] S אח׳. || 18 והחזקים] S החזקים. || שינעו] A שיניעו.

is no darkness, nor shadow of death, where the workers of iniquity may hide themselves."[1] This is the style of the whole second reply in which Elihu argues to prove the existence of Providence on the basis of God's power.

B. The second form of the proof, which is based upon the fact that man is the work of God's hands, is given by Elihu in his fourth speech, as follows: The strongest argument which Job advanced against the idea of Providence is based upon man's inferiority, "What is man, that Thou shouldest magnify him, and that Thou shouldest set Thy heart upon him, and that Thou shouldest remember him every morning, and try him every moment?"[2] Job thought that because man was despicable and contemptible in the sight of God, He does not pay any attention to his various deeds any more than He takes notice of the acts of the pig, for the same reason. At the same time Job held this to be unjust on the part of God, and an improper withholding from man of that which is his due, since man is the work of God's hands and is endowed with a rational faculty. For this reason he calls man God's "handiwork," because his origin is not due to nature alone, like the lower animals, but to nature and the divine power, i. e. the intellectual power with which man is endowed, as we are told, "Let us make man in our image, etc."[3] Accordingly Job said that it was injustice in God to deprive man of

[1] Job 34, 21-22.
[2] Ibid. 7, 17-18.
[3] Gen. 1, 26.

ושאין חשך ואין צלמות להסתר שם פועלי און, וזה דרך כל המענה הב׳ שטען אליהוא להביא ראיה על ההשגחה מצד היכולת.

י והאופן הב׳ מן הראיה שהיא מצד היות האדם מעשה ידיו הביא אותה אליהוא במענה הד׳ על זה הדרך, שלפי שהטענה היותר חזקה שהיה איוב טוען נגד כל זה היא טענת המיאוס, כמו שאמר מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך ושתפקדנו לבקרים ושתבחננו לרגעים, והיה חושב שלהיות האדם מאוס ונבזה בעיני השם לא ישגיח בפרטי מעשיו, כמו שלא ישגיח בפרטי פעולות החזיר על צד המיאוס, והיה מיחס זה לעושק אל השם, שיעשוק ממין האדם את חקו, אחר שהוא מעשה ידיו ויש בו כח שכלי, ולזה קראו יגיע כפיו לפי שלא נשלמה הוייתו מן הטבע בלבד כשאר הבעלי חיים אבל מן הטבע ומן הכח האלהי שהוא כח השכלי שנתן בו, כמו שאמר נעשה אדם וגו׳, ובעבור זה היה איוב אומר שהיה זה עושק, שהיה השם יתברך עושק למין האדם, ושאין ראוי

7 איוב ז׳ י״ז–י״ח.

6 שהטענה] S הטענה. || 8 ושתפקדנו] S ושתפקדהו. || 9 ושתבחננו] S ושתבחנהו. || 14 הוייתו] A adds אלא. || 16 שהוא–השכלי] A om. || בו] A adds כח שכלי. || 17 עושק] A עושה.

God's care on the ground of man's great inferiority to God; for it is not proper for a perfect being to despise the work of His hands and to reject it because it is inferior. Hence he said: "Is it good unto Thee that Thou shouldest oppress, that Thou shouldest despise the work of Thy hands, and shine upon the counsel of the wicked?"[1] The meaning is, Dost Thou think it is right, because Thou art absolutely perfect and man is lowly and despicable in comparison with Thy greatness, that Thou shouldest deprive him of his due and prevent him from attaining that perfection of which he is capable through the rational power which Thou gavest him, and abandon him by reason of his worthlessness, thus despising the work of Thy hands? By so acting Thou art, as it were, confirming the words of the wicked, who say that right doing is of no benefit.

Accordingly Elihu in his fourth reply undertakes to answer the argument based upon man's inferiority: "Behold, God is mighty and despiseth not him who is mighty in strength of understanding."[2] The meaning is, It is impossible that God should ignore the human species by reason of their inferiority. For it is not the nature of a wise agent to abandon the work of his hands because of its inferiority, seeing that he can improve it. "God is mighty," i. e. He is all-powerful and all-

---

[1] Job 10, 3.

[2] Ibid. 36, 5. Note the peculiar translation. Albo refers the second כביר to man.

שיעשה כן למנוע השגחתו ממנו לגודל מעלת השם ומיעוט מעלת האדם, שאין זה מחק השלם שימאס יגיע כפיו ויעזבם על צד המיאוס, וזהו שאמר הטוב לך כי תעשוק כי תמאס יגיע כפיך ועל עצת רשעים הופעת, יאמר הטוב לך, שלפי שאתה שלם בתכלית השלמות והמעלה והאדם פחות ונבזה בערך מעלתך, שתעשוק ממנו חקו ושלא ישיג השלמות שאפשר לו כפי כחו השכלי שנתת בו, ושתעזבהו על צד המיאוס ותמאס יגיע כפיך, ואמר ועל עצת רשעים הופעת, כלומר כאלו אתה מסכים בזה עם הרשעים האומרים שאין כשרון המעשה מועיל.

יא ולפיכך חזר אליהו במענהו הד' להתיר טענת המיאוס, והוא שאמר הן אל כביר ולא ימאס כביר כח לב, יאמר שאי אפשר שיעזוב השם את מין האדם על צד המיאוס, שאין מחק שום פועל חכם שיעזוב מעשה ידיו על צד המיאוס בהיותו יכול לתקן אותם, וזהו שאמר הן אל כביר וגו', כלומר אחר שהוא אל ובעל היכולת וכביר ההשכלה בפעל, והוא

3 איוב י' ג'. || 13 שם ל"ו ה'.

ויעזבם[3]] S om. || ועל[9]] S om. || חכם[16]] A om. || וגו'[17]] A om. and adds לא ימאס כביר כח לב.

wise in actuality, being able to cause man to attain the measure of perfection of which he is capable, by reason of His great power. Hence it is not possible that He should despise man, who has a strong intellectual potentiality, and is capable of intelligence. Since man has intellect potentially, it stands to reason that God will help him to bring it to actuality and would not rob mankind of the perfection which it is capable of attaining, for this would be a defect in God, since He has the power. As Job said at the end of his argument: "Thou shinest upon the counsel of the wicked," Elihu says here that it is not so, but the converse is true: "He preserveth not the life of the wicked; but giveth to the poor their right. He withdraweth not His eyes from the righteous; But with kings upon the throne He setteth them forever, and they are exalted. And if they be bound in fetters, and be holden in cords of affliction; then He declareth unto them their work, and their transgressions, that they have behaved themselves proudly. He openeth also their ear to discipline, and commandeth that they return from iniquity."[1] In this way he shows that all evil that comes to the righteous is due to divine providence.

At the end of this reply, following this argument, he concludes by calling attention to the wonderful phenomenon of rain, which indicates wisdom and Providence, and the marvels of the thunder, which is evidence of power, wisdom and power being very strong arguments, which

[1] Job 36, 6-10.

אפשר להגיע את מין האדם אל השלמות שהוא כחניי עליו לגודל יכלתו, הנה אי אפשר לו שימאס את האדם שהוא כביר כחניות הלב, והוא יכול על ההשכלה, ואחר שיש בו שכל בכח ראוי שיעזור אותו השם יתברך להוציאו אל הפעל, ולא יעשוק ממין האדם השלמות שאפשר לו להשיג, שזה היה הסרון בחק השם יתברך אחר שהוא יכול על כך. ובעבור שאמר איוב בסוף הטענה הזאת ועל עצת רשעים הופעת, אמר אליהוא עתה שאין הדבר כן אבל הוא בהפך, כי לא יחיה רשע ומשפט עניים יתן, ואמר עוד לא יגרע מצדיק עיניו וגו׳, ואם אסורים בזיקים וגו׳, ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו, ויגל אזנם למוסר ויאמר כי ישובון מאון, להורות כי כל רע המגיע לצדיקים הוא על צד ההשגחה.

יב ובסוף המענה ההוא אחר שזכר ראיה זו סיים דבריו בשהודיע פלאות המטר המורה על החכמה וההשגחה ופלאות הרעם המורה על היכולת, וטענות החכמה והיכולת חזקות מאד, קיים אותם

10 איוב ל״ו ו׳–י׳.

10 עניים] A לצדיק. || 11 אסורים] A אסור. || 12 יתגברו] A התגברו. || 16 בשהודיע] S כשהודיע. || 18 אותם] A אותה.

God Himself emphasizes in His two replies. In one answer He proves His wisdom and providence from the wisdom that is evident in the formation of the animals and the providence which is similarly evident in the way in which the various species of animals are provided with their appropriate protection and endowed with their specific form of perfection. This denotes wisdom, which it is the purpose of that reply to prove. In the second reply He proves power: "Wilt thou even make void My judgment? Wilt thou condemn Me, that thou mayest be justified?"[1] The meaning is, Wilt thou deny My providence and say that I do not deal justly with existing things, as if I were not able to do so? "Or hast thou an arm like God? And canst thou thunder with a voice like Him? Deck thyself with majesty and excellency, . . . And look upon every one that is proud, and abase him. Look on every one that is proud, and bring him low; and tread down the wicked in their place."[2]

The whole answer proceeds in this style to point out the great power of God to create huge creatures which man is afraid to look at, and at the sight of which he falls full length upon the ground. Hence He says: "Shall not one be cast down even at the sight of him?"[3] All this is to show that since God has absolute power, it is impossible to attribute to Him any inability in any respect. Nor can we attribute to Him lack

[1] Job 40, 8.
[2] Ibid. 9-12.
[3] Ibid. 41, 1.

השם יתברך בשני מעניו, שבמענהו האחד הביא ראיה על החכמה וההשגחה מן החכמה הנראית ביצירת בעלי חיים וההשגחה הנראית בשמירת כל מין ומין מהם בשמירה הראויה לו ונתינת שלמות מיוחד לכל מין מהם המורה על החכמה, וזה כוונת כל המענה ההוא, ובמענה השני הביא ראיה על היכולת ואמר לו האף תפר משפטי תרשיעני למען תצדק, כלומר תבטל השגחתי לומר שאיני עושה משפט בנמצאים כאלו אין לי יכולת על כך, ואם זרוע כאל לך ובקול כמוהו תרעם, עדה נא גאון וגובה, וראה כל גאה והשפילהו, ראה כל גאה הכניעהו והדוך רשעים תחתם.

יג וכל המענה ההוא הולך על זה הדרך להראות גודל יכולת השם לברוא בריות גדולות שיבהל האדם מראות אותן ויפול מלא קומתו ארצה, וזה שאמר הגם אל מראיו יוטל, וכל זה להורות שאחרי שהוא בעל היכולת הגמור אי אפשר ליחס אליו שום ליאות בשום דבר, וגם לא העדר ידיעה, אחר

7 איוב מ' ח'. || 16 שם מ"א א'.

1 שבמענהו האחד] A כי במענה הראשון. || 3 בשמירת] A ביצירת.

of knowledge after seeing the extraordinary wisdom contained in all the things which He created. As a result of this Job was reconciled and admitted the two arguments. He acknowledged the argument proving God's power when he said: "I know that Thou canst do everything,"[1] and the argument proving God's knowledge in the expression: "And that no purpose can be withholden from Thee."[2]

Chapter 11

As we find that God provides in various ways for the several species of animals in order that the species may reach the most perfect form that is possible for it, so it is reasonable to suppose that He similarly provides for every individual human being according to his degree and worth, in order that he may reach his proper perfection.[3]

In the lower animals we see that God has provided for every one of the animal species in a wonderful manner in giving them all the perfection of which they are capable. This is evident in every one of the animal species. God gave them members and organs and faculties calculated to preserve the species so that it may have permanent existence in a perfect manner. Take as an example the horned animals that eat

---

[1] Job 42, 2.

[2] Ibid.

[3] Duran, Job, Introd., ch. 14, ch. 15 beg.

ראותנו החכמה הגדולה שיש בכל היצירות שברא, ובזה נתפייס איוב והודה לשתי הטענות, לטענת היכולת אמר ידעתי כי כל תוכל, ולטענת הידיעה אמר ולא יבצר ממך מזמה:

פרק יא

א כמו שנמצא ההשגחה האלהית תגיע לכל מין ומין מן הבעלי חיים באופנים מתחלפים כדי שישלם המין ההוא באופן היותר שלם שאפשר, כן ראוי שתמצא בכל איש ואיש מאישי האדם כפי מדרגתו ומעלת שלמותו כדי שישלם האיש ההוא באופן שלם.

ב וזה שאנחנו נמצא שהשגיח השם בכל אחד ממיני הבעלי חיים השגחה נפלאה לתת לכל מין ומין תכלית שלמותו שאפשר לו כפי חקו, וזה נגלה מאד בכל אחד מהמינים שנתן לו השם יתברך אברים וכלים וכחות נאותים לשמירת המין ולקיומו באופן שלם, שהבהמות הבעלי קרנים האוכלות את עשב

3 איוב מ״ב ב׳.

[1] היצירות] S היצירה. || שברא] S הברא. || [10] האיש] A המין. || ולקיומו] S לקיומו. || [15] בכל] S על. || [16] וכחות] A om. || [17] האוכלות] S האוכלים.

grass. The material intended for the teeth was used up in the formation of the horns and nature was not able to make teeth for them in the upper jaw, as a consequence of which they can not masticate their food properly. Hence nature gave them the power to chew the cud in order that they might complete in the second mastication what was left undone in the first.[1] Again, those animals that can find food readily digest their food quickly, as for example fish and fowl, as the Rabbis say:[2] In the case of fowl and fish, their food is digested in the time it takes them to be consumed when thrown into the fire. The dog on the other hand, who can not find food readily, digests his food slowly, as the Rabbis say, commenting on the verse, "The righteous taketh knowledge of the cause of the poor:"[3] God knows that the dog can not find food in sufficiency, therefore He makes his food

[1] The peculiar explanation of the phenomenon of rumination given by Albo, viz. that nature used up all the material at her disposal in making horns and had none for upper teeth, is not Aristotelian and its origin is unknown to me. Aristotle does state that horned animals having only one row of teeth ruminate. He also says that the absence of a double row of teeth would make it impossible for these animals to digest their fooa it they did not ruminate, thus connecting rumination with absence of teeth, but he does not explain the association of rumination with possession of horns, as Albo does. This explanation, not a very happy one, is found also in Duran, Magen Abot, 58b, with whom it may or may not be original. See below, p. 92, note 2. The Aristotelian passages referring

השדה, לפי שהחומר שראוי שיתהוו ממנו השינים כלה בקרנים, ולא הספיק הטבע לעשות להם שינים בלחי העליון ולא יוכלו לחתך המזון יפה, שם בהם הטבע כח להעלות גרה להשלים בלעיסה השניה מה שחסר בראשונה, וכן מי שמזונו מצוי כדגים והעופות, שם עכולו מהיר מאד, אמרו רבותינו ז"ל ובעופות ובדגים כדי שתפול לאור ותשרף, ובכלב לפי שמזונו בלתי מצוי, שם עכולו יותר מתאחר, אמרו רבותינו ז"ל יודע צדיק דין דלים, יודע הקדוש ברוך הוא בכלב שמזונותיו מועטין, לפיכך השהה

7 אהלות פרק י"א ז'. || 9 שבת קנ"ה ע"ב. || משלי כ"ט ז'.

בלחי[3]] S בלתי. || בלעיסה[4]] A בלעיטה.

to this matter are: On the History of Animals, II, 17, p. 507a 34: *πρῶτον μὲν γὰρ τῶν τετραπόδων καὶ ζωοτόκων ὅσα μή ἐστιν ἀμφώδοντα τῶν κερατοφόρων, τέτταρας ἔχει τοὺς τοιούτους πόρους. ἃ δὴ καὶ λέγεται μηρυκάζειν.* On the Parts of Animals, III, 14, p. 674b 7: *τούτων* [sc. *τῶν κερατοφόρων*] *δ' ἕκαστον πλείους ἔχει κοιλίας, οἷον πρόβατον βοῦς αἴξ ἔλαφος καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα τῶν ζῴων, ὅπως ἐπειδὴ τῆς ἐργασίας ἐλλείπει περὶ τὴν τροφὴν ἡ λειτουργία ἡ τοῦ στόματος διὰ τὴν ἔνδειαν τῶν ὀδόντων, ἡ τῶν κοιλιῶν ἑτέρα πρὸς ἑτέρας δεχομένη τὴν τροφήν, ἡ μὲν ἀκατέργαστον, ἡ δὲ κατειργασμένην μᾶλλον, ἡ δὲ πάμπαν ἡ δὲ λείαν.*

[2] Oholot, ch. 11, 7; Shabbat 155b.

[3] Prov. 29, 7.

stay in his bowels three days.[1] Beasts and birds of prey, which do not feed on plants, are provided by nature with organs which enable them to feed on what they catch, and with a poison in their claws, which they inject into the flesh of the animal they kill, and which cooks the food and grinds it. The virus of the poison and its heat takes the place of fire and prepares the flesh for food. From the nature of the ant, which is a tiny creature and yet is so active, we can form an idea of God's wisdom and providence, taking care of all existing things and of every part of them. The camel is provided with a long neck, proportional to the length of his thighs, so that he may be able to pick up his food easily.[2]

All these examples are, indeed, instances of divine providence touching the genus or the species. Nevertheless we can infer from them the existence of divine providence in relation to the individuals of the human species. For we find that the mode of provision varies in the different species in accordance with that which every species requires to attain its perfection. According to its temperament and nature it is provided with organs for its protection and the procuring of food, in order that it may attain the means of perfection intended for it. Those animals which require especial care, like the young raven, are provided with food, and we

[1] Shabbat 155b.

[2] Cf. Duran, Job, introd., ch. 15, Magen Abot, 58b, from whom this passage is taken.

מזונותיו במעיו ג' ימים, ובבעלי הטרף והעופות הדורסים לפי שאין מזונם מן הצמחים, המציא להם הטבע כלים בהם יוכלו להיות נזונים מן הציד והכין להם בצפרנים ארס יטילו אותו בעת הדריסה כדי לבשל המזון ולדקדקו, שכח הארס וחומו עומד להם במקום האש לבשל הבשר, ומטבע הנמלה שהיא בריה קטנה וכח הזריזות שבה נדין על חכמת השם והשגחתו בכל הנמצאות ובכל חלק וחלק מהן, כמו שנראה הגמל ששם בו אורך הצואר מתיחס לאורך שוקיו כדי שיקל עליו ליטול מזונו.

ג ואף על פי שכל אלו הן השגחות סוגיות או מיניות, יש ליקח מהן ראיה על התחלפות ההשגחה באישי מין האדם, שאחר שנראה השגחת השם דבקה בכל אחד מהמינים באופנים שונים כפי מה שראוי אל כל מין ומין להשגת תכלית שלמותו, וכפי מה שיאות למזגו וטבעו שם לו כלים לשמירתו ולהשגת מזונו ותכלית שלמותו באופן היותר שלם שאפשר, ולמי שצריך שמירה מעולה כבני העורב משגיח בהם להכין להם מזונם, עד שלא ימצאו לעולם בני עורב

2 הדורסים] S שדורסים. || 5 שכח] S שבח. || הארס] S האדם. || 11 או מיניות] S אומניות. || 13 מין] A מיני. || 14 מהמינים] A מהזמנים. || 16 שם] A ושם.

never see young ravens die of hunger. The roe is protected and provided for at the time of its birth, not one of them being without this protection at that time, as the Rabbis say:[1] "The roe has a narrow uterus, therefore God sends her a snake at the time she has to give birth, which bites her."[2] And we find similar instances of providence in the various animal species. This proves conclusively that there is one who provides for existing things and gives to each one what it needs for its perfection, as its nature requires and according to its capacity, and not one thing is deprived of that which it needs and is capable of receiving.

But human individuals differ more widely among themselves in respect to the degree of their rational power than one animal species differs from another. One individual is almost on a level with the irrational animals, while another approaches the degree of the angels. Hence it follows that divine providence must vary with the individual in the human species as it varies with the species in the animal kingdom.[3] And it follows from this that the difference between one individual and another in the matter of providence depends upon the difference in their perfection and worth. Hence a person may have

---

[1] Baba Batra 16b.

[2] And so enlarges the uterus.

[3] Duran, l. c., ch. 14, 15 beg.

שימותו ברעב, וליעלי סלע משגיח בהם לשמרם בעת לידתם עד שלא תמצא אחת מהם נעדרת מן ההשגחה ההיא בעת לדתה, כמו שאמרו רבותינו ז״ל לפי שרחמה צר הקדוש ברוך הוא מזמין לה דרקון בעת לידתה ומכישה, וכן בכל מין ומין על זה הדרך, וזה ממה שיורה בהכרח שיש משגיח בנמצאים לתת לכל אחד חקו ושלמותו כפי מה שיגזור טבעו וכפי מה שאפשר לו, ולא יעשוק לשום אחד מהם שלא ישלים לו חקו אשר הוא אפשרי אליו לקבלו.

ד ואחר שאישי האדם מתחלפים בשלמות הכח השכלי שבהם התחלפות יותר גדול מהתחלפות מין אחד מהבעלי חיים על האחר, עד שנראה איש אחד קרוב להיותו במדרגת הבעלי חיים הבלתי מדברים ואחד קרוב להיותו במדרגת המלאכים, ראוי אם כן שיהיה בין האישים התחלפות השגחה כמו שהיא בבעלי חיים בין המינים, ויתחייב מזה שיהיו מדרגות ההשגחה מתחלפות בין אישי האדם כפי התחלפות מדרגותיהם בשלמות, ובעבור זה פעמים יהיה

4 בבא בתרא דף ט״ז ע״ב.

2 אחת] S אחד. || 5 ומכישה] A ומבישה. || 19 מדרגותיהם] S מדרגותיה.

such a high degree of perfection that providence takes care of him and God communicates with the person himself in a prophetic revelation or in a dream.

Prophetic revelation is illustrated in the case of Abraham, to whom God said: "Get thee out of thy country . . . and I will make of thee a great nation . . ."[1] Communication in a dream is illustrated in the case of Abimelech, who was told in a dream of the night: "Behold thou shalt die, because of the woman whom thou hast taken."[2] Pharaoh, who was a wicked man, received the divine communication in the shape of plagues, as the Bible says: "And the Lord plagued Pharaoh and his house with great plagues . . ."[3]

Sometimes the divine communication comes to a person through the message of a prophet, as it came to Barak, the son of Abinoam, through Deborah, or to Eli and Saul through Samuel. Sometimes again a person occupies a lower grade, and the divine communication comes to him neither in a prophetic revelation nor through the message of a prophet, but through a divine impulsion, such as Judah experienced when he turned aside to visit his daughter-in-law Tamar, the divine purpose being that Perez and Zerach should be his descendants, or the impulse which came to Abigail to go out to meet David, who

---

[1] Gen. 12, 1-2.

[2] Ibid. 20, 3.

[3] Ibid. 12, 17.

האדם במדרגה שתבא אליו ההשגחה על זה הדרך כשתגיע ההודעה האלהית אל האדם עצמו אם בנבואה ואם בחלום.

ה בנבואה כמו שנאמר לאברהם לך לך מארצך וגו' ואעשך לגוי גדול וגו', ואם בחלום כמו שנאמר לאבימלך בחלום הלילה הנך מת על האשה אשר לקחת וגו', ולפרעה שהיה רשע באה אליו ההודעה על ידי נגעים, אמר הכתוב וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים.

ו ופעמים תבא ההודעה לאדם על ידי שליח נביא, כמו שבאה לברק בן אבינועם על יד דבורה או לעלי ושאול על ידי שמואל, ופעמים יהיה האדם במדרגה למטה מזו ולא תבא אליו ההודעה לא בנבואה ולא על ידי נביא אלא בהערה אלהית, כמו שבאה ליהודה הערה לנטות אל הדרך לתמר כלתו כדי שיצאו ממנו פרץ וזרח, וכמו ההערה שבאה לאביגיל לצאת לקראת דוד, והכיר דוד שהיתה

---

4 בראשית י"ב א'–ב'. || 6 שם כ' ג'. || 8 שם י"ב י"ז.

---

4 מארצך] A adds וממולדתך. || 5 שנאמר] A שבא. || 7 ההודעה] A הידיעה. || 9 גדולים] A adds ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם. || 10 ופעמים] S ופעם. || שליח] A om. || 12 ופעמים] S ופעם.

knew that it was divine in its origin. Therefore he said: "Blessed be the Lord the God of Israel, who sent thee this day to meet me."[1] Or the impulse which came to some of the judges to go out to fight and save Israel. Sometimes also such divine impulsion comes to a person so that God may punish him for a previous sin, like the impulse which came to Ahab to go out to fight, the purpose being that he should be killed, as a punishment for the death of Naboth. There are many illustrations of this.

Sometimes persons are afflicted with suffering in the shape of sickness, imprisonment, and the like, either as a warning that they should abandon the evil in which they are enmeshed and return to God, or in order to wipe out the few sins which they have committed. Sufferings of the last kind are used to test those who serve God. If the motive of their service is love, they will accept the suffering gracefully for the love of God. But if the motive of their service is fear of punishment and love of reward, they will grumble against God's treatment of them and say improper things about Him, as Job did. Job was a God-fearing man, but he served God from love of reward and fear of punishment. Therefore when he was afflicted with suffering he grumbled against God's judgment. Elihu in his first speech explained to him this type of divine communication: "In a dream, in a vision of the

[1] I Sam. 25, 32.

הערה אלהית ועל כן אמר ברוך ה' אלהי ישראל אשר שלחך היום הזה לקראתי, וכמו ההערה שבאה לקצת השופטים לצאת למלחמה להושיע לישראל, ופעמים תהיה ההערה האלהית לאדם כדי שיקח השם נקמתו ממנו על חטא קדם לו, כמו ההערה שבאה לאחאב לצאת למלחמה כדי שיהרג ויקח השם נקמת נבות ממנו, וכאלה רבים.

ז ופעמים יבואו לאדם יסורין אם מחולי ואם ממאסר ודומיהן, אם על צד האזהרה להעירם שישובו אל השם מן הרע שנסתבכו בו ואם למרק מעוט עונות שבידם, וביסורין שהן מִזה המין יבחנו האנשים העובדים את השם, שאם הם עובדים מאהבה יקבלו היסורין בסבר פנים יפות לאהבת השם, ואם הם עובדים מיראת העונש ואהבת השכר יקראו תגר על מדות השם וידברו עליו תועה, כמו שקרה לאיוב ביסוריו שהיה ירא אלהים והיה עובד מאהבת השכר ויראת העונש, ולזה קרא תגר על משפטי השם מצד יסוריו, וזה הצד מן ההודעה גלה אותו אליהוא במענהו הראשון ואמר בחלום חזיון

1 שמואל א' כ"ה ל"ב. || 19 איוב ל"ג ט"ו–י"ז.

2 הזה] S om. || 4 ופעמים] S ופעם. || 8 ופעמים] S ופעם.

night, when deep sleep falleth upon men . . . Then He openeth the ears of men, and by their chastisement sealeth the decree, that men may put away their purpose, and that He may hide the body from man."[1] The meaning is, that sometimes divine communication may come to a person in a dream in order to turn him aside from the evil deed in which he is entangled and to conceal from him the corporeal interests, so as to withhold his soul from the pit. He goes on to say that sometimes the divine communication may be made through illness: "He is chastened also with pain upon his bed, and all his bones grow stiff,"[2] i. e. he is punished with great pain. He describes at length the pain that he suffers through the sickness, and then says: "He prayeth unto God, and He is favourable unto him, so that he seeth His face with joy; and He restoreth unto man his righteousness."[3] The meaning is, that when he prays unto God, He shows him favor and restores his righteousness unto him, i. e. He credits him with the knowledge that his illness was the effect of his sins, and therefore he returns to God and acknowledges before Him in a great assembly and in the seat of the elders that his sins were the cause of his illness: "He cometh before men and saith: 'I have sinned, and perverted that which was right.' "[4] And this is accounted to his credit.

---

[1] Job 33, 15-17. Note the peculiar rendering of גוה as above.

[2] Ibid. 19.

לילה וגו', אז יגלה אזן אנשים וגו', להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה, יאמר שפעמים תבא ההודעה לאדם בחלום להסיר האדם ממעשה הרע שנסתבך בו, ושיכסה ממנו הענינים הגופיים, ועל ידי כך יחשוך נפשו מני שחת, ואמר עוד שפעמים תבא ההודעה לאדם על ידי חולי, כמו שאמר והוכח במכאוב על משכבו ורוב עצמיו איתן, רוצה לומר במכאוב חזק, והאריך לספר ענין הצער שסובל בחלי ההוא, ואחר כך אמר יעתר אל אלוה וירצהו וירא פניו בתרועה וישב לאנוש צדקתו, רוצה לומר כי כשיעתר אל השם ירצה אותו וישיב לו צדקתו, שהכיר שהחולי היה בסבת עונותיו ומתוך כך שב אל השם והודה לו בקהל רב ובמושב זקנים שעונותיו גרמו לו החולי, וזהו שאמר ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי, וזה נחשב לו לצדקה.

9 איוב ל"ג כ"ו. || 14 שם ל"ג כ"ז.

5 יחשוך] S יחשוב. || עוד] S om. || 13 ובמושב זקנים] A om.

[3] Ibid. 26.

[4] Ibid. 27.

Similarly in his last speech Elihu says that sometimes sufferings of a different kind come upon a man, like imprisonment, etc., in order to rouse him up that he may turn away from the sins in which he is caught: "And if they be bound in fetters, and be holden in cords of affliction; then He declareth unto them their work and their transgressions, that they have behaved themselves proudly. He openeth also their ear to discipline, and commandeth that they return from iniquity."[1] Then he concludes the subject: "If they hearken and serve Him, they shall spend their days in prosperity... But if they hearken not, they shall perish by the sword . . . But they that are insincere in heart lay up anger; they cry not for help when He bindeth them."[2] The meaning is, that when sufferings, such as imprisonment and the like, come upon a person, it is a divine communication to a man that he should turn away from his sins and also a way of finding out whether he accepts his sufferings gracefully, as a punishment for his sins. If he returns to God and serves Him, God will reward him: "If they hearken and serve Him, they shall spend their days in prosperity . . . But if they hearken not, they shall perish by the sword . . . ," i. e. if one does not accept his sufferings gracefully and does not believe in the admonition to return to God, he is doomed to the sword and will expire without knowledge: "But

[1] Job 36, 8-10.

[2] Ibid. 11-13. Note the interpretation of חנפי לב, insincere in heart, חנף in rabbinic having this meaning.

ח וכן במענה האחרון אמר שפעמים יבואו על האדם יסורין ממין אחר כמו מאסר והדומה לו להעיר את האדם לשוב מן העונות שנכשל בהם, אמר ואם אסורים בזקים ילכדון בחבלי עוני ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו, ויגל אזנם למוסר ויאמר כי ישובון מאון, והשלים הענין אם ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב וגו', ואם לא ישמעו בשלח יעברו וגו', וחנפי לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם, אמר כי כשיבואו היסורין על האדם ממאסר והדומה לו, שהוא על צד ההודעה לאדם לשוב מעונותיו ולדעת אם יקבלם בסבר פנים יפות, ויחשוב שזה בא לו לעונש על עונותיו וישוב אל השם לעבוד עבודתו, הנה השם ישלם לו שכרו, וזהו שאמר אם ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב וגו' ואם לא ישמעו בשלח יעברו וגו', רוצה לומר ואם לא יקבלו היסורין בסבר פנים יפות ולא יאמינו לשוב אל השם אחר ההערה הזאת, צפוי הוא אלי חרב וינועו בבלי דעת, וזהו שאמר אחר זה וחנפי

4 איוב ל"ו ח'–י'. || 6 שם ל"ו י"א–י"ג.

2 אחר] S אחד. || 3 את האדם] S לאדם. || 7 ויעבדו] A ויעבורו. || בשלח] A בשלא. || 8 יעברו] A יעבודו. || 15 בשלח] A בשלא. || יעברו] A יעבודו. || 16 יאמינו] S, A יאמין. || לשוב] S לשובו. || 18 וינועו] A ויניעו.

they that are insincere in heart lay up anger; They cry not for help when He bindeth them."[1] The meaning is, that those who serve God insincerely—"the insincere in heart"—alluding to Job, are exceedingly angry with God for having inflicted suffering upon them, as Job was angry, and do not return to God, "They cry not for help when He bindeth them." Hence, "Their soul perisheth in youth, and their life as that of the depraved."[2]

But the afflicted man is delivered from these sufferings through his affliction, i.e. since he has endured the suffering of affliction, "He delivereth the afflicted by His affliction, and openeth their ear by tribulation."[3] That is, through the tribulation which he suffered on account of the affliction, He opens their ear that they should return to God, and there is no need of imprisonment or other sufferings. But if one does not return to God despite his sufferings and regards them as matters of chance and accident and not as a punishment for his sins, then the Bible tells us what the punishment for that is: "If . . . ye . . . will walk with Me as though your sufferings were an accident, then will I also walk with you in the same manner,"[4] i.e. until you understand that it is not accident.

---

[1] See preceding note.

[2] Job 36, 14.

[3] Ibid. 15.

[4] Lev. 26, 23-24. Note the peculiar interpretation of קרי, connecting it with the verb קרה, to happen by chance, and the rabbinic מקרה, chance, accident, as opposed to purpose.

לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם, יאמר שאותם שעובדים השם על צד החנופה והם חנפי לב, ורמז בזה אל איוב, יכעסו כעס גדול על השם שהביא עליהם היסורין ההם כמו שכעס איוב ולא ישובו אל השם, ולזה לא ישועו כי אסרם ועל כן תמות בנוער נפשם וחיתם בקדשים.

ט אבל העני נצול מאלו היסורין מצד עניו, כלומר אחר שסבל יסורי העוני, וזהו יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אזנם, רוצה לומר שבלחץ ההוא שהיה סובל מחמת העוני יגלה אזנם שישובו אל השם ואין צריך למאסר או ליסורין אחרים, ואם לא ישוב האדם אל השם מחמת היסורין אבל יחשוב אותם לקרי ומקרי הזמן ולא לעונש על עונותיו, כבר יעד הכתוב העונש על זה ואמר ואם תלכו עמי קרי וגו׳ והלכתי אף אני עמכם וגו׳, כלומר עד שתבינו שאינו קרי:

---

5 איוב ל״ו י״ד. || 8 שם ל״ו ט״ו. || 14 ויקרא כ״ו כ״ג–כ״ד.

הכתוב[14]] A adds על. || ואמר] A om. || וגו׳[15]] A om. and adds בחמת קרי ויסרתי אתכם אף אני שבע׳ על חטאתיכם.

CHAPTER 12

An answer to the complaint about the prosperity of the wicked.

The wicked man is well treated for four reasons, assuming that the person we think wicked is really wicked and the person we think righteous is really righteous.[1]

1. Good things may come to the wicked as a result of general providence, as for example by reason of the fact that it has been decreed that the nation as a whole shall dwell in quiet and tranquillity and its members shall be prosperous. This corresponds to the providence governing the species that is ordered by the heavenly bodies, against which it is unreasonable to grumble. Just as there is no sense in complaining against God that He gave the wicked man hands to do evil with, and perfect organs and good health and strength to be able to indulge in illicit sexual relations, and so on, so it is unreasonable to complain that God does not change the constellations or the decree concerning the nation, in order that the wicked man may not receive benefits through the nation as a whole or the country in which he lives, concerning which it has been decreed that its members shall enjoy tranquillity. Benefits may also come to the wicked in this manner by reason of his own specific horoscope, if he is not so wicked that the astral decree is overruled and is changed from good to evil. This mode is similar to gen-

[1] Duran, l. c., ch. 22, 23, beg.

פרק יב

א בהסרת תלונת הרשע וטוב לו.

ב ונאמר שהטוב יגיע לרשע מארבע סבות, אף אם נודה שמי שנשפוט בו שהוא רשע יהיה כן רשע באמת ומי שנחשוב שהוא צדיק יהיה צדיק באמת.

ג האחד שכבר יגיעו אל הרשע טובות מצד ההשגחה הכוללת, כאלו תאמר מצד כללות האומה שנגזר עליה שתשב בשלוה ובהשקט ויעמדו אנשיה בהצלחה, וזה דומה אל ההשגחה המינית המסודרת מן הסבות העליונות שאין מקום להתרעם עליה, שכמו שאין תרעומות על השם למה ברא אל הרשע ידים לעשות בהם רע, ואברים שלמים וכח בריא וחזק לבא על הערוה וכיוצא בזה, כן אין תרעומות עליו למה לא שנה המערכת או הגזרה הנגזרת על האומה כדי שלא יגיעו טובות אל הרשע מצד כללות האומה או המדינה שהוא יושב בה, שנגזר עליה שיעמדו אנשיה בשלוה, וגם כן יבואו טובות על זה הדרך אל הרשע מצד הוראת המערכת הפרטית עליו, כשלא יהיה רשע באופן מהרוע שתנוצח המערכת ותהפך עליו מטוב אל רע, שזה דומה אל

[13] על] S אל. || כן] A om.

eral providence, for the benefit which comes in this way is due to the general law which determines that one born under a given star shall be prosperous.

2. Benefits may come to a wicked man as a result of individual providence.[1] The purpose may be to reward him for some merit of his or for some good deed that he has done. For God is just and upright and does not withhold the reward of any creature. Hence it is proper that He should recompense the wicked man for the good deeds he has done so as to exclude him from spiritual reward and spiritual happiness. This is the meaning of the biblical expression: "And repayeth them that hate Him to their face, to destroy them."[2] Onkelos translates the above verse: "And repays His enemies for the good deeds which they performed before Him in their life time, in order to destroy them [in the future life]." The Rabbis also say: "If a wicked man is prosperous, it is an indication that he is not absolutely wicked."[3] Also, "If a person's sins predominate over his good deeds, he is well treated, as if he had fulfilled the entire Torah."[4] Another statement is as follows: "The two tears which Esau shed were accounted to his credit, and hence he became the ancestor of the Aluphim . . ."[5]

---

[1] Duran, l. c., ch. 23.

[2] Deut. 7, 10.

[3] Berakot 7a.

[4] Kiddushin 39b.

[5] Yalkut Shim'oni, Toledot, end.

ההשגחה הכוללת, לפי שזה הטוב יגיע אל הרשע מצד הסדור הכולל שיורה שהנולד במזל פלוני יהיה מצליח.

ד והשנית שכבר יבואו אל הרשע טובות מצד ההשגחה האישית, וזה כדי לגמול לו טוב על איזה זכות שיש לו או איזה מצוה שעשה, שלפי שהקדוש ברוך הוא צדיק וישר אינו מקפח שכר כל בריה, ולזה ראוי שישלם לרשע שכר הזכיות שעשה כדי לטרדו משכר הנפש ונעימותה, וזהו שאמר הכתוב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, כמו שתרגם אונקלוס ומשלם לשנאוהי טבוון דאינון עבדין קדמוהי בחייהון לאובדיהון, וכן אמרו רבותינו ז"ל רשע וטוב לו רשע שאינו גמור, ואמרו כל מי שעונותיו מרובין מזכיותיו מטיבין לו ודומה כמי שקיים כל התורה כלה, ואמרו בשכר שני דמעות שהוריד עשו הרשע זכה ויצאו ממנו האלופים וכו'.

10 דברים ז' י'. || 13 ברכות דף ז' ע"א. || קדושין דף ל"ט ע"ב. || 15 ילקוט שמעוני סוף פ' תולדות.

5 לו] S om. || 6 או] A om. || מצוה שעשה] S מצות עשה. || 15 כל] A את. || 16 האלופים] A om.

This idea is also clearly expressed in the words of the Psalmist: "A brutish man knoweth not, neither doth a man understand this. When the wicked spring up as the grass, and when all the workers of iniquity do flourish."[1] It is, as he explains in the sequel, in order that they may be punished eternally: "It is that they may be destroyed forever."[2] Then at the end he explains the reason for their prosperity. It is, "To declare that the Lord is upright,"[3] and does not withhold its reward from any creature. Ahab was an idolater, and we read concerning him: "But there was none like unto Ahab, who did give himself over to do that which was evil in the sight of the Lord."[4] And yet because he covered himself with sackcloth and humbled himself before God, the reward for that act of submission was not withheld from him, and the decree was kept in abeyance during his life time, and was realized in the time of his son. God said to Elijah: "Seest thou how Ahab humbled himself before Me? . . I will not bring the evil in his days . . ."[5] Our Rabbis infer from the benefits which come to the wicked in this manner that the righteous will be rewarded in the next world: "If those who transgress His will are treated thus, how much better will be the treatment of those who carry out His will."[6]

---

[1] Ps. 92, 7-8.

[2] Ibid.

[3] Ibid. 16.

[4] I Kings 21, 25.

ה ונמצא זה מפורש בדברי המשורר, אמר איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת, בפרוח רשעים וגו׳, ובאר שזה הוא כדי שיגיעם עונש נצחי, וזהו שסיים להשמדם עדי עד, ובאר בסוף דבריו טעם זאת ההצלחה, שהוא להגיד כי ישר ה׳, כלומר ולא יקפח שכר כל בריה, וכן מצינו אחאב שהיה עובד עבודה זרה שנאמר עליו רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה׳, ועם כל זה בעבור שנתכסה בשק ונכנע לפני ה׳ לא קפח שכר אותה הכנעה ובטל ממנו הגזרה בימיו עד ימי בנו, אמר ה׳ לאליהו הראית כי נכנע אחאב לפני וגו׳, לא אביא הרעה בימיו וגו׳, וכבר נמצא לרבותינו ז״ל שיביאו ראיה מן הטובות המגיעות לרשע על זה הדרך על גמול הצדיקים לעולם הבא, אמרו אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה, ואמרו

1 תהלים צ״ב ז׳–ח׳. || 7 מלכים א׳ כ״א כ״ה. || 11 שם כ״א כ״ט. || 14 נדרים דף נ׳ ע״ב.

2 רשעים] A adds כמו עשב ויציצו כל פועלי און. || 5 ה׳] A adds צורי ולא עולתה בו. || 11 וגו׳] S לכן.

[5] Ibid. 29.

[6] Nedarim 50b.

They say also: “As the wicked are rewarded in this world for any slight merit which they have, so the righteous are paid in the world to come.”[1]

3. Benefits may come to the wicked for the sake of others whom Providence is protecting, good men or wicked as the case may be. Examples of a wicked man well treated for the sake of a good man are: Laban, who prospered for the sake of Jacob; the house of the Egyptian, which was blessed for the sake of Joseph; Lot, who was saved through the merit of Abraham. And not merely Lot, but the inhabitants of Zoar were saved for the sake of Lot, who in turn was saved for the sake of Abraham,[2] as the angel said: “See, I have accepted thee concerning this thing also, that I will not overthrow the city...”[3] In this way, sons may be prosperous, though they are wicked, through the merit of their fathers, as Moses said: “Remember Abraham, Isaac and Israel, Thy servants.”[4] Similarly fathers may

---

[1] Ta‘anit 11a; ed. Malter p. 76 (where the reading is different). The citation is inexact. The talmudic text reads as follows: כשם שנפרעין מן הרשעים לעולם הבא אפילו על עברה קלה שעושין כך נפרעין מן הצדיקים בעולם הזה על עברה קלה שעושין . . . כשם שמשלמין שכר לצדיקים לעולם הבא אפילו על מצוה קלה שעושין כך משלמין שכר לרשעים בעולם הזה אפילו על מצוה קלה שעושין. As the wicked are punished in the future world even for a slight transgression, so the righteous are punished in this world for any slight transgression which they may have committed.... As the righteous are rewarded in the future world even for an insignificant

כשם שמשלמים שכר טוב לרשעים בעולם הזה על מצוה קלה שבידם כך משלמין שכר טוב לצדיקים לעולם הבא וכו'.

ו והשלישית שכבר יגיעו טובות אל הרשעים בסבת ההשגחה על האחרים אם על הטובים ואם על הרשעים, על הטובים כמו שהצליחו נכסי לבן בעבור יעקב ונתברך בית המצרי בגלל יוסף ונצל לוט בזכות אברהם, ולא די שנצל לוט אלא גם יושבי צוער נצולו בעבור לוט שנצל בזכות אברהם, אמר המלאך הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה לבלתי הפכי את העיר וגו', ועל זה הדרך כבר יצליחו הבנים אף אם יהיו רשעים בזכות האבות, אמר משה זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך, וכן יצליחו

1 תענית דף י"א ע"א. || 10 בראשית י"ט כ"א. || 13 שמות ל"ב י"ג.

11 וגו'] A om. and adds אשר דברת.

act of virtue performed, so the wicked are rewarded in this world even for an insignificant act of virtue which they may have performed."

[2] Duran, l. c. ch. 23.

[3] Gen. 19, 21.

[4] Ex. 32, 13.

prosper for the sake of their children: "He may prepare it, but the just shall put it on;"[1] "And the wealth of the sinner is laid up for the righteous."[2] Sometimes a wicked man succeeds in accumulating great wealth and achieving prosperity, so that he may die before his son. On the other hand, the wicked man may live long in order that he may beget a righteous son, as the Rabbis say that God prolonged the life of Ahaz in order that Hezekiah should be descended from him,[3] and there are many instances of this kind.

A wicked man may receive benefits for the sake of a bad man whom God desires to punish through the instrumentality of the former as, for example, God gave prosperity to the wicked Nebuchadnezzar, to Sennacherib and Titus, in order that they might be instrumental in punishing the wicked men of Israel and other nations.[4] In reference to Sennacherib the Bible says: "O Asshur, the rod of Mine anger, in whose hand as a staff is Mine indignation! I do send him against an ungodly nation, and against the people of My wrath do I give him a charge, To take the spoil, and to take the prey, and to tread them down like the mire of the streets."[5] In reference to Nebuchadnezzar it is said: "Thou art My maul and weapons of war, and with thee will I shatter the nations."[6]

---

[1] Job 27, 17.

[2] Prov. 13, 22.

[3] Sanhedrin 104a; cf. Saadia, "Emunot ve-Deot," V, 3, p. 141; ed. Slucki, p. 88.

האבות בעבור הבנים על דרך יכין וצדיק ילבש, וצפון לצדיק חיל חוטא. שפעמים יגיע הרשע לאסוף הון ויצליח הרבה כדי שיפול לפני בנו, וכן יאריך הרשע ימים כדי שיצא ממנו בן צדיק, אמרו רבותינו ז"ל שהאריך הקדוש ברוך הוא לאחז כדי שיצא ממנו חזקיהו, ומזה המין הרבה.

ז ואם מצד ההשגחה על אחרים שהם רשעים כדי להפרע מהם, עד שכבר יצליחו רשעים אחרים שהם כמותם להיותם כלי זעמו של השם יתברך, כמו שנתן הצלחה לנבוכדנצר הרשע ולסנחריב ולטיטוס לקחת נקמתו מרשעי ישראל ומאומות אחרות על ידם, אמר הכתוב על סנחריב הוי אשור שבט אפי, בגוי חנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו לשלול שלל ולבוז בז, וכן נאמר על נבוכדנצר מפץ אתה לי כלי מלחמה וגו' ונפצתי בך וגו'.

1 איוב כ"ז י"ז. || 2 משלי י"ג כ"ב. || 5 סנהדרין דף ק"ד ע"א. || 12 ישעיה י' ה'–ו'. || 14 ירמיה נ"א כ'.

[1] יכין] A adds רשע. || [8] עד שכבר] A כי כבר. || [9] שהם] A om. || [10] ולסנחריב] S om. || [13] אפי] A adds ומטה וכו'.

[4] Duran, l. c. ch. 23.

[5] Is. 10, 5-6.

[6] Jer. 51, 20.

4. Benefits may come to the wicked for their own sake or for the sake of the righteous. For their own sake they are well treated sometimes so as to harden their hearts that they may not repent after having rebelled against and grieved His holy name and committed great wrong.[1] This is what the Rabbis mean when they say[2] that God withholds the ways of repentance from the wicked, or the opposite, namely that God is kind and prolongs their days in order that they may repent.

A wicked man may also be prosperous for the sake of the righteous in order to increase the reward of his righteous contemporaries who, despite the example of the wicked man's prosperity, continue in their innocence and integrity. For if the wicked man were punished as soon as he commits a wrong act, the righteous men who serve God from love would not receive their due credit, for one might suspect that their worship of God was due not to love, but to the fear of punishment which they see coming upon the wicked. But when one sees that the wicked

---

[1] Duran, l. c., ch. 23.

[2] Cf. Sanhedrin, 111a, bottom, ...כשעלה משה למרום; also 'Erubin 22a. These are not very close parallels.

ח והרביעית היא שכבר יגיעו טובות אל הרשעים אם בעבור עצמם ואם בעבור הצדיקים, בעבור עצמם שפעמים שהשם משפיע להם טובה כדי לחזק את לבם שלא ישובו בתשובה לפניו בשמרו ועצבו את רוח קדשו והפליגו בעול, ועל דרך זה מה שאמרו רבותינו ז"ל, שהקדוש ברוך הוא מונע דרכי התשובה מן הרשעים, או בהפך זה שהשם יתברך חפץ חסד ומאריך להם כדי שישובו בתשובה.

ט ואם בעבור הצדיקים, שבעבור הטובות המגיעות אל הרשע בהיותו מחזיק ברעתו יתרבה שכר הצדיקים העומדים בדור ההוא ורואין זה ועם כל זה מחזיקים בתומתם. וזה שאם היה העונש מגיע אל הרשע תכף שיעשה המעשה הרע, לא היה ראוי להחזיק טובה לצדיקים העובדים השם מאהבה, לפי שהיה מקום לבעל דין לחלוק ולומר שעבודתם את השם אינה מאהבה אלא מיראת העונש שרואים שמגיע לרשעים, אבל כשיראה האדם שאין העונש

---

6 סנהדרין דף ק"א ע"א; ערובין דף כ"ב ע"א.

---

[1] והרביעית] A והסבה הרביעית. || [3] להם] A עליהם. || [8] להם] A לפניו. || [11] יתרבה] A תרבה.

are not punished as soon as they do evil, he thinks that they will never be punished, and hence every one does as he pleases.[1]

Solomon calls attention to this in Ecclesiastes: "Because sentence against an evil work is not executed speedily, therefore the heart of the sons of men is fully set in them to do evil."[2] In these words Solomon expresses the problem. Why is it, he says, that the wicked man is not punished as soon as he does an evil deed? This surely leads to men's hearts being fully set in them to do evil. Then he answers the question by saying that there are two reasons, as we said, for this situation: "Because a sinner doeth evil a hundred times, He prolongeth his days."[3] What he means to say is that the reason God prolongs the wicked man's life is either in order that he may repent, or in order that he may not, as we said before. Then he says that there is another reason: "Though yet I know that it shall be well with them that fear God, that they may fear before Him,"[4] i. e. the reason for prolonging their life is also in order to benefit those who fear God, that they may fear Him and serve Him from love and not from fear of punishment.

---

[1] Duran, l. c., ch. 23.
[2] Eccl. 8, 11.
[3] Ibid. 12.
[4] Ibid.

מגיע לאנשי הרשע מיד על עשותם הרע, חושבים שלעולם לא יגיע עליהם עונש, ובעבור זה יעשה כל איש הישר בעיניו.

י וכן שלמה מעיד על זה בספר קהלת, אמר אשר אין נעשה פתגם מעשה הרעה מהרה על כן מלא לב בני האדם בהם לעשות רע, ורוצה לומר כמתמיה על זה הדרך, אומר למה אין העונש מגיע אל הרשע תכף שיעשה המעשה הרע, שזה בודאי הוא סבה שימלא לב האדם לעשות רע, ומשיב כי זה לב׳ סבות שזכרנו, ואמר אשר חוטא עושה רע מאת ומאריך לו, כלומר שהסבה בזה שהשם יתברך מאריך לרשע אם כדי שישוב בתשובה לפניו או כדי שלא ישוב כמו שכתבנו, ובאר גם כן שזה יהיה לסבה אחרת, ואמר כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים שייראו מלפניו, כלומר שסבת האריכות הוא גם כן כדי שימשך טוב ליראי האלהים שייראו מלפניו ויעבדוהו מאהבה ולא מיראת עונש.

---

4 קהלת ח׳ י״א. || 10 שם ח׳ י״ב.

---

5 הרעה] S הרע. || על כן] A ועל כן, S לכן. || 6 בני] S om. || 8 סבה] A adds אל. || 10 חוטא] A adds אחד. || רע מאת] S רע. || 13 כדי] A om.

These are the reasons why prosperity comes to the wicked. This is on the assumption that we admit both the predicate and the subject, namely that the supposedly wicked is really wicked, and that the supposed benefit is a real benefit. But it is possible to deny the subject. We may say that the person we think wicked is not really wicked. He who knows a man's inner thoughts may know that he is a righteous man, as the Rabbis say: "If a man says to a woman, 'You are sanctified unto me as my wife, provided I am a righteous man,' she becomes his wife, even if he is an absolutely bad man. For it may be that he has repented in his heart."[1]

We may also deny the predicate, and say that the apparent good is not a good at all,[2] as Solomon says: "Riches kept by the owner thereof to his hurt;"[3] or as Eliphaz says: "The wicked man travaileth with pain all his days,"[4] i. e. it may be that those strokes of fortune which come to him are evils, because he is always in pain and sorrow and worry, as the Rabbis say: "Increase of possessions leads to increase of worry;"[5] or as David says: "Many are the sorrows of the wicked."[6] Even that which clearly appears to be a good, may not be a good. For example, the hidden treasure under the wall which was about

---

[1] Kiddushin 49b.

[2] Duran, l. c., ch. 23.

[3] Eccl. 5, 12.

[4] Job 15, 20.

[5] Abot 2, 7.

[6] Ps. 32, 10.

יא ואלו הן הסבות שבעבורם יגיעו הטובות אל הרשע, וזה כשנודה הנשוא והנושא, רוצה לומר שהרשע רשע באמת והטוב טוב באמת, אבל כבר אפשר שנכחיש הנושא, כשנאמר שמה שאנחנו מדמין בו שהוא רשע אינו כן, שאולי היודע מחשבות יודע בו שהוא צדיק, אמרו רבותינו ז"ל האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה בלבו.

יב וכן כבר אפשר שנכחיש הנשוא, כשנאמר שמה שאנו מדמין בו שהוא טוב אינו טוב, אמר שלמה עושר שמור לבעליו לרעתו, וכמאמר אליפז כל ימי רשע הוא מתחולל, רוצה לומר ואפשר שהטובות ההן המגיעות לו הן רעות לפי שהוא מתחולל וכואב תמיד ומצטער ודואג, כמאמר רבותינו ז"ל מרבה נכסים מרבה דאגה, וכמאמר דוד רבים מכאובים לרשע, ואפילו מה שנראה לעינים שהוא טוב אפשר שאינו טוב, כמי שהיה כותלו נוטה ליפול והיה תחתיו מטמון, ואם היה

6 קדושין דף מ"ט ע"ב. || 11 קהלת ה' י"ב. || איוב ט"ו כ'. || 15 אבות פרק ב' משנה ז'. || 16 תהלים ל"ב י'. || 17 חבור יפה ח'–י"א.

7 שאני] A שאיני. || צדיק] A רשע. || אפילו] A adds שהוא. || 9 הנושא] A הנושא. || 17 כמי] S כמו.

to fall. If the wall fell, the owner would have found the treasure. By divine providence, however, the wall became straight and everybody wondered at the extraordinary good fortune that happened to the wicked man by divine providence, whereas in fact the incident happened to the wicked man's hurt, to prevent him from finding the treasure.[1] Examples may be multiplied indefinitely.

Chapter 13

An answer to the complaint of the adversity of the righteous.

Sometimes men know that their sins are the causes of their sufferings, and yet they complain and grumble against the ways of God. It is like a man whose eye-sight is injured as a result of excessive sexual indulgence, or a sick man who knows that his bad habits are responsible for his illness, and yet he is irritated and complains because of his illness. Solomon had such cases in mind when he said: "The foolishness of man perverteth his way; and his heart fretteth against the Lord."[2] Joseph's brothers are a case in point: "What is this that God hath done unto us?"[3] they exclaimed, though in the same breath they said: "We are verily guilty concerning our brother."[4] There is no need of expatiating on this class of cases.

---

[1] See Ginzberg, Legends of the Jews, IV, 224; Hibbur Yafeh, 8-11 (reprinted by Jellinek in בית המדרש, V, 133-135).

[2] Prov. 19, 3.

נופל היה מתגלה לו, ובהשגחת השם נתישר הכותל, וכל העם תמהים ואומרים איך הגיע אל הרשע ההשגחה הגדולה הזאת, ועל דרך האמת היה לרעת הרשע למנוע ממנו מציאת המטמון, וכיוצא בזה הרבה משיסופר:

פרק יג

א בהסרת תלונת צדיק ורע לו.

ב ונאמר שפעמים רבים יודעין בני אדם שעונותיהם גורמין יסוריהן, ועם כל זה צועקים וקוראין תגר על משפטי השם. וזה דומה אל מי שכהו עיניו מרוב המשגל, או אל החולה שיודע שרוע הנהגתו הביאו לידי חליו, ועם כל זה מצטער וקורא תגר על חליו, ועל כיוצא בזה אמר שלמה אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו, כמו אחי יוסף שאמרו מה זאת עשה אלהים לנו, עם היותם אומרים אבל אשמים אנחנו וגו', ואין צורך לדבר בכיוצא באלו.

13 משלי י"ט ג'. || 14 בראשית מ"ב כ"ח. || 15 שם מ"ב כ"א.

9 גורמין] A adds להם. || יסוריהן] A יסורין. || 13 אמר] A נאמר. || שלמה] S om. || 14 ועל–לבו] S om.

[3] Gen. 42, 28.

[4] Ibid. 21.

Sometimes God in His mercy waits a long time for the sinner to repent, until the sinner forgets his sin. And then when God brings misfortune upon him for his sin in order to rouse him to repentance, he complains. He has forgotten his sin and thinks that God has forgotten it also, hence he complains that the misfortune came upon him without cause. Men who do not know or remember their sins, wrongly misjudge God. It is like the case of a man who lends his neighbor one thousand *zuz*. The creditor is kind to the debtor and extends the time of the loan. A long time passes and the debtor forgets the debt. When finally the creditor demands his debt from the debtor, the latter denies it and complains that the creditor is pressing him without cause. The other people, who do not know of the debt, exculpate the debtor, saying that if the debtor owed the money, why did not the creditor demand it before this. The debtor, on the other hand, when he recalls the debt still complains, desiring further extension as before. But this is foolishness, for then God would never collect His debt at all.[1]

---

[1] Duran, l. c., ch. 24.

ג וכן פעמים הרבה יחטא האדם, ולפי שהשם יתברך רב חסד מאריך אל החוטא אולי ישוב בתשובה, עד שישכח החוטא את חטאו, וכשמביא הקדוש ברוך הוא עליו יסורין על החטא שקדם, להעיר אותו שישוב אל השם, קורא תגר לפי ששכח עונותיו וחושב שכמו שהוא אינו נזכר מהם כך השם יתברך שכח אותם, וצועק ואומר שעל חנם באו עליו אלו היסורין, ובני אדם שאינן יודעין או אין זוכרין חטאותם שקדמו יחשבו על השם תועה, וזה דומה למי שהלוה לחברו אלף זוז, והמלוה נתחסד עם הלוה והאריך לו זמן הפרעון, וכל כך ארך הזמן עד ששכח הלוה את חובו, וכשבא המלוה לתבוע חובו מן הלוה הוא מכחש בו ומתרעם ממנו ואומר שהוא נוגש אותו על חנם, והאנשים שאינן יודעין החוב מנצלין את הלוה ואומרים אלו היה אמת שהיה חייב לו למה לא תבעו עד עכשיו, והלוה אחר שנזכר מן החוב מתרעם למה אין המלוה מאריך לו כמו שהאריך עד עכשיו, וכל אלו דברי הבאי, שאם כן אין הקדוש ברוך הוא גובה חובו לעולם.

ולפי[1]] S לפי. || מאריך[2]] S ומאריך. || חטאותם[9]] A חטאיו.

The Rabbis had this in mind when they said: "If any one says that God yeilds easily, may there be a yielding of his bowels. God is long-suffering, but He exacts His penalty in the end."[1] The prophet thought of this when he said: "Behold, it is written before Me; I will not keep silence, except I have requited."[2] The meaning is, you must not think that because you have forgotten your sins, I have forgotten them also. No, they are written before Me, and I will not keep silence, but will requite the iniquities of the sinners. We are not concerned either with those who forget their sins or with those who are well aware of them and nevertheless complain by reason of their simplicity and folly. Eliphaz says: "For anger killeth the foolish man."[3]

There are also many people who complain and find fault with God and His ways without any rhyme or reason, though they are supplied with sufficiency for a livelihood. They complain because they have not a great abundance of wealth to enable them to fill their bellies and get drunk with strong wine, and because they have not enough health and strength to be able to indulge freely in eating and drinking and sexual intercourse without discomfort, and live the life of a pig and an ass, complaining that others have more money than they.[4]

---

[1] Yerushalmi Bezah II, end, 62b; cf. Baba Kamma, 50a, where the reading is different.

[2] Is. 65, 6.

[3] Job 5, 2.

[4] Duran, l. c., ch. 24.

ד ועל כיוצא בזה אמרו כל האומר הקדוש ברוך הוא ותרן הוא יתותרן מעוהי אלא מאריך אפיה וגבי דיליה, ועל כיוצא בזה אמר הנביא הנה כתובה לפני לא אחשה כי אם שלמתי וגו׳, כלומר לא תחשבו שבעבור ששכחתם אתם עונותיכם שכחתים אני, שאינו כן, שהנם כתובים לפני ולא אחשה לשלם העונות אל חיק החוטאים, ואין לנו עסק באלו השוכחים עצמן, ולא בראשונים הפושעים בעצמן וקוראים תגר בסבת הפתיות והאולת, אומר אליפז כי לאויל יהרג כעש וגו׳.

ה וכן רבים מעמי הארץ קוראים תגר ומדברים על ה׳ תועה וצועקים על משפטי השם בלי שכל והבנה, ועם היות שימצא להם ההכרח במחיתם, ויותר מזה הם מתרעמים על שלא יהיה להם כסף וזהב לרוב, כדי שיוכלו למלא בטנם ולהשתכר ביין חמר מלא מסך, ולמה לא יהיה להם כח חזק ובריא אולם, כדי שיאכלו וישתו ויבעלו בעילות הרבה ולא יכאב להם ראשם, ויתענגו בתענוגי החזיר והחמור, ויזעקו למה יהיה לפלוני כסף וזהב יותר ממנו.

1 ירושלמי ביצה פרק ב׳ בסוף הפרק. || 3 ישעיה ס״ה ו׳. || 10 איוב ה׳ ב׳.

5 אתם] S om. || 6 כן] A om. || 10 וגו׳] A om. and adds ופותה תמית קנאה.

Maimonides has already answered these people at length in the twelfth chapter of the third Part of the *Guide of the Perplexed*. It is clear that complaints of this sort have no justification at all. The general answer to all of them is denial of the subject or the predicate. The person they think to be righteous is not righteous. A fool and a simpleton who forgets himself, or a glutton and a drunkard, or a greedy person who is never satisfied with the money that he has, can not be called a righteous man. For the reality is not as man sees it. Man sees the surface, but God sees into the heart. We can also deny the predicate. What is thought to be evil is not evil. Sometimes a small evil comes to a man so as to save him from a great one,[1] as the Rabbis say, by way of comment on the verse: "I will give thanks unto Thee, O Lord; for Thou wast angry with me . . .",[2] which we mentioned above.[3] Elihu says the same thing: "He delivereth the afflicted by His affliction."[4] We also find often people complaining of a small evil which leads to a great good. This the prophet had in mind when he said: "Though I have trained and strengthened their arms, yet do they devise evil against Me."[5] In short all such cases can be answered by denying the predicate or the subject.

[1] Duran, l. c.
[2] Is. 12, 1.
[3] Ch. 5, p. 40.
[4] Job 36, 15.
[5] Hos. 7, 15.

ו וכבר הרבה הרב המורה להשיב על אלו בפרק י״ב מן החלק השלישי, והוא מבואר שתרעומת אלו המינים אין לו מקום כלל, שהתשובה עליהם דרך כלל הוא להכחיש הנושא או הנשוא, וזה שמי שיחשבוהו צדיק אינו צדיק, שמי שהוא פתי וסכל ושוכח עצמו או זולל וסובא ודעתו קצרה שלא ישביעהו הון, אין ראוי שיקרא צדיק, כי לא אשר יראה האדם שהאדם יראה לעינים וה׳ יראה ללבב, וכן אפשר להכחיש הנשוא, שמה שיחשבוהו רע אינו רע, שפעמים יבא לאדם רע מועט להציל אותו מרע מרובה, כמו שאמרו רבותינו ז״ל על פסוק אודך ה׳ וגו׳ אשר זכרנו למעלה, וזהו גם כן כמאמר אליהוא יחלץ עני בעניו, ונמצא פעמים הרבה אדם שיקרא תגר על רע מועט שהוא סבה לטוב מרובה, ועל כיוצא בזה אמר הנביא ואני יסרתי חזקתי זרועותם ואלי יחשבו רע, והכלל בזה שבכל אלו וכיוצא בהם אפשר להכחיש הנשוא או הנושא.

12 פרק ה׳, דף מ׳. || 13 איוב ל״ו ט״ו. || 15 הושע ז׳ ט״ו.

2 י״ב] A om. || 7 ישביעהו] A ישבע. || 9 שיחשבוהו] S שיחשבהו. || 12 ה׳] A adds כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני במה הכתוב מדבר במי שהיה רוצה לילך בדרך וישב לו קוץ ברגלו או מי שהיה רוצה ליכנס בספינה וקפץ עליו חולי התחיל מחרף ומגדף לימים שמע שטבעה ספינתו בים התחיל מודה ומשבח. || וגו׳–למעלה] A om. || 14 מועט] S om.

But even if we assume that the man is really righteous and the evil that befalls him is real evil, there still are instances of evil befalling the righteous, and the reasons are four, similar to the four which we mentioned in discussing the prosperity of the wicked.

1. One reason is general nature, the nature of generation and destruction.[1] Thus the rain floods the righteous as well as the wicked, unless the righteous man stands so high that Providence delivers him from such evil. Or general nature as shown by the stars, if the man is not so meritorious that the prognosis of the stars is overruled. Or it may be that a person is of weak constitution and is always sick. Or he is a member of a low race, or an inhabitant of a country concerning which a certain decree has been declared and the righteous man is involved in the decree and suffers accordingly.[2] For the general decrees of fate which concern a nation come upon the individuals not *per se*, but by virtue of their being part of the nation in question. And therefore the evils come upon them whether they deserve them or not, as Daniel and his companions were exiled in the captivity of king Jehoiachin, and Jeremiah went into exile in the captivity of Zedekiah. They did not deserve to be exiled personally, but were involved in the decree which was made concerning Jerusalem or the nation.

---

[1] Duran. l. c.

[2] Id., Introd. to Job, ch. 24.

ז אבל גם אם נניח הצדיק שיהיה כן באמת והרע שיהיה רע באמת, כבר יקרו אל הצדיק רעות לארבע סבות דומות לארבע הסבות שזכרנו ברשע וטוב לו.

ח האחד מצד הטבע הכולל, כמו טבע ההויה וההפסד, כאלו תאמר גשם שוטף צדיק עם רשע כשלא יהיה הצדיק באופן ראוי שיושגח עליו להצילו מרעתו, או מצד הטבע הכולל בהוראת המערכת, כשלא יהיה הצדיק באופן מהשלמות לנצח הוראת המערכת, או שיהיה חלוש המזג ויחלה תמיד, או שיהיה מאומה שפלה או ממדינה נגזר עליה גזרה מה ויגיעו רעות אל הצדיק באמצעותה, לפי שהגזרות הכוללות הנגזרות על האומה יחולו על הפרטים לא מצד עצמן אלא מצד היותן חלקי האומה ההיא, ולזה יחולו עליהם הרעות בין שיהיו ראוים אליהן או בלתי ראוים, כמו שגלו דניאל וחבריו בגלות המלך יהויכין וירמיה בגלות צדקיה מצד הגזרה שנגזרה על ירושלים או על האומה, אף על פי שמצד עצמן לא היו ראויין לגלות.

Sometimes also a righteous man is afflicted with misfortune on account of the nation as a whole, as a punishment for his sin of omission in not asking for mercy for his fellow men,[1] as the Rabbis say that Elimelech, Mahlon and Chilion,[2] the greatest men in their generation, were punished because they did not carry out their duty of praying for mercy for their contemporaries.[3] The reason is because the righteous man ought to follow in the ways of God and desire the continuance of the world as God desires its continuance: "For I have no pleasure in the death of him that dieth, saith the Lord God, but rather that he should return from his ways and live."[4] And if the righteous man does not act in accordance with such desire he is punished.

Sometimes again misfortune comes upon the righteous on account of the nation as a whole, not, however, by way of punishment, but in order to atone for the nation as a whole. God desires the world to continue, and He knows at the same time that the righteous man will accept his sufferings gracefully without grumbling against God's methods. Therefore God inflicts sufferings upon the righteous as ransom and atonement for the calamity which was destined to come upon the whole nation. Hence the Rabbis say that the death of the righteous is an

---

[1] Duran, l. c.

[2] Ruth 1, 2, 5.

[3] Baba Batra 91a.

[4] A combination of verses 23 and 32 of Ezek. 18.

ט ופעמים גם כן יחולו רעות על הצדיק בעבור כללות האומה על צד העונש, שיחשב לו למרי כשלא יבקש רחמים על בני דורו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שאלימלך ומחלון וכליון שהיו גדולי הדור נענשו בעבור שהיה להם לבקש רחמים על בני דורם ולא בקשו, וזה שהצדיק ראוי לו שילך בדרכי השם ויחפוץ בקיום העולם כמו שהוא יתברך חפץ בקיומו, אמר הכתוב כי לא אחפוץ במות המת נאם ה' כי אם בשובו מדרכיו וחיה, וכשלא יעשה כן הוא נענש על כך.

י ופעם יחולו על הצדיק רעות בעבור כללות האומה לא על צד העונש אבל כדי לכפר על כלל האומה, וזה שלהיות השם יתברך חפץ בקיום העולם ויודע שהצדיק יקבל היסורין בסבר פנים יפות ולא יקרא תגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, לפיכך מביא הקדוש ברוך הוא יסורין על הצדיק כופר הרע הנגזר לבא על כלל האומה כדי שיהיה כפרה עליה, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל מיתתן

4 בבא בתרא דף צ"א ע"א. || 8 יחזקאל י"ח כ"ג ול"ב. || 18 מועד קטן דף כ"ח ע"א.

1 ופעמים] S ופעם. || 2 למרי] S om. || 6 בני] A om. || 9 נאם ה'] A om. || 18 עליה] S עליהן.

atonement.[1] We find this idea clearly expressed in the Bible also. God said to Ezekiel: "Moreover lie thou upon thy left side, and lay the iniquity of the house of Israel upon it; according to the number of the days that thou shalt lie upon it, thou shalt bear their iniquity . . . and again, when thou hast accomplished these, thou shalt lie on thy right side, and shalt bear the iniquity of the house of Judah . . ."[2] The same idea is expressed in the fifty-second chapter of Isaiah, in which Israel is called "My servant:" "Behold, My servant shall prosper;"[3] "Fear not, O Jacob, My servant;"[4] "But thou, Israel, My servant;"[5] "Surely our diseases he did bear, and our pains he carried; whereas we did esteem him stricken, smitten of God and afflicted."[6] The meaning is that if we see misfortune coming upon the righteous we think that they are due to some guilt of their own, and we wonder; whereas it is not so, the sufferings are not due to their own sins, but are inflicted upon them as an atonement for the whole world or nation or country.

2. Sometimes misfortunes come to the righteous through individual Providence. There is no man in the world so righteous that he does good and never sins. Hence it is possible that he com-

---

[1] Mo'ed Katan 28a.

[2] Ezek. 4, 4-6.

[3] Is. 52, 13.

[4] Ib. 44, 2.

[5] Ib. 41, 8.

[6] Ib. 53, 4.

של צדיקים מכפרת, ונמצא זה מפורש בכתוב, אמר השם ליחזקאל ואתה שכב על צדך השמאלי ושמת את עון בית ישראל עליו מספר הימים אשר תשכב עליו תשא את עונם, וכלית את אלה ושכבת על צדך הימיני שנית ונשאת את עון בית יהודה וגו', ועל זה הדרך הוא כל מה שנזכר בפרק הנה ישכיל עבדי, על ישראל שקראם עבדי, ואתה אל תירא עבדי יעקב, ואתה ישראל עבדי, ואמר אכן חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע מוכה אלהים ומעונה, יאמר שהרואים היסורין באין על הצדיקים יחשבו שבאין עליהם בעבור עצמן ויתמהו מזה, ואינו כן, שאין באים עליהם בחטאם אבל הם כפרה על כלל העולם או על כלל האומה או על המדינה.

יא והסבה השנית שלפעמים יבואו רעות על הצדיק מצד ההשגחה האישית, והוא שאדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ושמא חטא בעבירות

2 יחזקאל ד' ד'–ו'. || 6 ישעיה נ"ב י"ג. || 7 שם מ"ד ב'. || 8 שם מ"א ח'. || שם נ"ג ד'.

[1] מכפרת] A adds כי היסורין הבאים על הצדיקים הם כופר הרעות הנגזרות על בני דורם או על כלל האומה. || [2] ואתה] S om. || [6] הדרך] S om. || [10] שהרואים] A כי הרואים; S שהרואה. || [12] בחטאם] S בחטאתם. || [15] והסבה השנית] S והב'.

mitted certain wrongful acts, with intention at the beginning or the end of the act, and did not think of repenting, or there was no real regret. God now desires to wipe out those transgressions of his with a little suffering in his lifetime, so that he may be free from all sin and may merit the future life.[1] Just as God recompenses the wicked man for his good deeds in this world in order to punish him with eternal destruction, so the righteous man is punished here for the few transgressions of which he is guilty in order that he may enjoy eternal delight. So our Rabbis say: If one has many merits and few demerits, he pays for the few light transgressions in this world, so that he may get his reward in full in the next world.[2]

Sometimes also sufferings come to the righteous through individual Providence in order to protect him from a sin in which he is about to be entangled or which he is ready to commit on account of prosperity: "Jeshurun waxed fat, and kicked,"[3] Our Rabbis say in this connection: "Poverty is as becoming to Israel as a red strap to a white horse."[4] If they have it

[1] Duran, l. c., ch. 24.

[2] The idea is expressed Kiddushin 40b, but not in these words. The same idea is expressed Taʽanit 11a (ed. Malter, p. 76), in words closer to Albo's text.

[3] Deut. 32, 15.

[4] Hagigah 9b. The expression is ‘יאה עניותא ליהודאי (not לישראל) כי ברזא סומקא לסוסיא חיורא. Munich MS. reads כורדא instead of כי ברזא. See Jastrow, Dictionary, s. v. בְּרָזָא II.

שהיה בהם ידיעה או בתחלה או בסוף ולא נתן אל לבו לשוב מהם, או שלא היתה בהן החרטה הראויה, ורוצה הקדוש ברוך הוא למרק אותן עבירות שבידו במעט יסורין בחייו, כדי שיהא נקי מכל חטא לזכות לחיי העולם הבא, שכמו שמשלם הקדוש ברוך הוא אל הרשע שכר טובותיו בעולם הזה כדי לדונו באבדון נצחי, כן יגיע העונש על הצדיק על מיעוט עבירות שבידו כדי שיזכה לנועם נצחי, כמו שאמרו רבותינו ז"ל רובו זכיות ומעטו עבירות נפרעין ממנו על מיעוט עבירות קלות שעשה בעולם הזה כדי ליטול שכרו משלם לעולם הבא.

יב וגם כן פעמים יבואו על הצדיק יסורין מצד ההשגחה האישית כדי לשמרו מן החטא ההוא שהוא מתחיל להכשל בו או שהוא מוכן אליו, על דרך וישמן ישורון ויבעט, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל יאה עניותא ליהודאי, וזה כדי שלא

---

9 תענית דף י"א ע"א, קדושין דף מ' ע"ב. || 15 דברים ל"ב ט"ו. || 16 חגיגה דף ט' ע"ב.

---

4 שיהא] A שישאר. || 6 הזה] A om. || 9 ומעטו] S ומיעוט. || 10 על] A om. || הזה] S om. || 11 משלם] A מושלם. || 14 ההוא] S om. || 16 יאה] S יפה, A אי. || ליהודאי] S, A לישראל; A adds וכו'.

too good they may kick, as the prophet says: "And multiplied unto her silver and gold, which they used for Baal."[1]

3. Sometimes the righteous suffer on account of the wicked, as the wicked are sometimes well treated for the sake of the righteous, as we have seen, and this in a variety of ways. Their ancestors may have been wicked and punishment was decreed upon them and their descendants. The punishment must therefore necessarily come upon their descendants whether the latter be wicked or righteous, as all the seed of Eli were punished for the sin of their ancestors, and the result was the death of Ahimelekh and the priests of Nob. The punishment for the sin of Adam continues to be inflicted upon all his descendants, whether they be righteous or wicked,[2] as our Rabbis say: "Four persons died through the instigation of the serpent."[3] This means that they were not personally guilty of any sin for which they deserved death, outside of the original sin which Adam committed on the advice of the serpent.

Or it may be that the punishment was decreed for the fathers only, and yet it befalls the children also *per accidens*, even if they are righteous. The father may have been a rich man who lost his wealth by reason of his sins. The result is

---

[1] Hos. 2, 10.

[2] Duran, l. c.

[3] Shabbat 55b; Baba Batra 17a.

יבעטו מרוב הטובה, כמאמר הנביא וכסף הרביתי להם.

יג השלישית היא שלפעמים יגיעו אל הצדיק רעות בסבת הרשע, כמו שיגיעו טובות אל הרשע בסבת הצדיק כמו שאמרנו, וזה מפנים שונים, אם מפני שהאבות היו רשעים ונגזר עליהם ועל זרעם עונש מה שהוא ימשך בהכרח על כל הזרע ההוא הן שיהיו רשעים או צדיקים, כמו שנמשך העונש על כל זרע עלי בעבור חטא האבות, ונהרג אחימלך ונוב עיר הכהנים באותו חטא, ונמשך עונש חטא אדם על כל זרעו הן שיהיו צדיקים או רשעים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל ארבעה מתו בעטיו של נחש, כלומר שלא היה בידם עון שימותו בו אם לא בחטא הקדמוני שחטא אדם בעצתו של נחש.

יד ואם מפני שאף על פי שלא נגזרה גזרה על האבות ועל זרעם אלא על האבות בלבד, ימשך העונש מן האבות אל הבנים במקרה אף על פי שיהיו צדיקים, כמו מי שהיה עשיר ובעבור חטאו אבד ממונו ונשארו

---

2 הושע ב' י'. || 12 שבת דף נ"ה ע"ב, בבא בתרא דף י"ז ע"א.

---

1 ליהודאי] S, A לישראל; A adds וכו'. || 2 להם] A לה, and adds וזהב עשו לבעל. || 3 השלישית] A והסבה השלישית. || 7 כל] S om.

that the children are poor, though righteous, by reason of the sin of the father. Or it may be the fathers were exiled for their sins, and the children remain in exile because of their fathers' sin. This is the meaning of the biblical expression: "Our fathers have sinned, and are not; and we have borne their iniquities."[1] If the fathers had not sinned, they would not have lost their money, or would not have gone into exile. Their sons would then have remained in their own land, or they would have inherited their fathers' wealth, provided the sons themselves were not wicked men deserving exile or loss of possessions. They might not have been so righteous as to merit restoration to their own land or acquisition of wealth on their own account, nevertheless if they had been in their own land in the first place they would not have been exiled, and if they had inherited their fathers' wealth, they would not have lost it. We see, therefore, that the exile or poverty which comes to the fathers for their sins is borne by the children, not that the son suffers for the iniquity of the father, for this would be injustice in God. Ezekiel made this clear when he said: "The soul that sinneth, it shall die; the son shall not bear the iniquity of the father with him, neither shall the father bear the iniquity of the son with him,"[2] unless the sin involves the profanation of the holy name, and is such as might influence for evil the masses

---

[1] Lam. 5, 7.

[2] Ezek. 18, 20.

בניו בעוני, אף על פי שהם צדיקים, בעון האבות, או כמו אם האבות חטאו ונגזר עליהם גלות וגלו ונשארו בניהם אחריהם בגלות בעון אביהם. ועל זה הדרך נאמר אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו, שאם האבות לא חטאו לא היו אובדין ממונם או לא היו גולים, והיו הבנים נשארים בארצם או היו עשירים בממון אביהם הנשאר להם, כל עוד שלא יהיו הבנים מאופן מהרוע שיגלו מארצם או יאבדו ממונם, ואף על פי שלא היו במדרגת הטוב שיזכו לשוב לשבת בארץ או להתעשר מתחלה, ואם היו נשארים בארץ לא היו גולים ממנה, ואם נשאר להם ממון מאביהם לא היו אובדים אותו. ונמצא לפי זה שהגלות או העוני הבא על האבות בחטאם סובלין אותו הבנים, לא שישא הבן בעון האב, שזה יהיה עול בחק השם יתברך חלילה, וכבר באר זה יחזקאל ואמר הנפש החוטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן, זולתי אם יהיה בדבר חלול השם וגרימת חטא אל הרבים

4 איכה ה׳ ז׳. || 16 יחזקאל י״ח כ׳.

4–5 ואנחנו עונותיהם סבלנו] S om. and adds וגו׳. || 5 היו] S adds בניהם. || 16–17 הנפש–הבן] S has הנפש–תמות after בעון הבן.

who witness it. In that case the punishment follows the children also, as in the case of Eli.

4. Sometimes the righteous man is afflicted with misfortune for his own good. These are called sufferings for love, they are also called trials. They may be of three kinds.

A. First are those sufferings which come upon an absolutely righteous man, who serves God from pure love. To such a man God in His love for him brings suffering to wipe out some impurity or sinful stain in his soul. For a person can not help committing a light sin sometimes, such as does not oblige him to bring an offering, or neglecting the performance of some duty. And even the really righteous man may not think of doing penitence in these cases. Now though these things are not so serious as to require an offering or to deserve punishment, nevertheless they put a stain of impurity upon the soul and lower its degree in the future world. This is the reason why the violation of a law, without intention either at the beginning or at the end, requires atonement, though it does not deserve punishment, as is mentioned in the first chapter of the treatise Shebu'ot.[1] In such a case God in His love for the righteous man inflicts suffering upon

[1] Fol. 8b.

הרואים, שאז ימשך העונש על הזרע גם כן, כמו שהיה בענין עלי.

טו והרביעית היא שלפעמים יגיעו אל הצדיק רעות לטוב לו, והן הנקראים יסורין של אהבה, ונקראין גם כן נסיון, וזה על שלשה פנים.

טז האחד הן יסורין הבאין על הצדיק הגמור העובד השם מאהבה גמורה, שמאהבת השם אותו מביא עליו יסורין למרק אי זו טומאה או זוהמת חטא שבנפשו, וזה שהאדם אי אפשר לו שלא יחטא לפעמים בעבירות קלות שאינו חייב עליהן קרבן, או שהוא מתעצל בקיום מצות עשה, ואפילו הצדיק הגמור אינו נותן אל לבו לשוב עליהם, ודברים הללו אף על פי שאין קרבן בא עליהן ואינן ראוין לעונש, מכל מקום מצד שהם מזהמין הנפש ומטמאים אותה הן סבה למעט מדרגתה בעולם הבא. ובעבור זה העבירה שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף אף על פי שאינה ראויה לעונש צריכה כפרה, כמוזכר בפרק ראשון ממסכת שבועות. ומאהבת השם יתברך את הצדיק הוא

---

19 דף ח' ע"ב.

3 והרביעית] A הרביעית והסבה. || 15 למעט] S למעוט. || 18 כמוזכר] A כמו שבא זה.

him to wipe out the stain of impurity in the soul in order that she may attain the degree which she deserves through her good deeds, without being hindered by anything.

These sufferings are in reality for the purpose of wiping out sins, neverthless, since no one knows why they come when they do come, they are called trials and also sufferings of love. This is in accordance with the opinion of Nahmanides in his treatise on *Reward and Punishment.* Quoting the words of Rabbi Ammi, who said, "There is no death without sin, and no suffering without iniquity,"[1] he agrees with him in part and holds that the refutation of R. Ammi's view applies only to the first part, that there is no death without sin, but not to the second. Hence he holds that sufferings never befall any person unless he is guilty of sin. But when they are such as I have described, they are called sufferings of love; because they are due to God's love of the person, for He desires that no stain of any slight and unconscious sin should prevent his soul from attaining the degree which it deserves in accordance with its conduct.

B. The second species of punishment under cause number four is explained according to an old opinion well known among us, the opinion

[1] Shabbat 55a.

שיביא עליו יסורין למרק אותה זוהמא וטומאה שבנפש, כדי שתשיג המדרגה הראויה לה כפי מעשיה הטובים ולא יעיקה דבר.

יז ויסורין הללו אף על פי שהן למרוק עונות, לפי שאין סבתן ידועה לאדם נקראין נסיון, ונקראים גם כן יסורין של אהבה לפי דעת הרמב"ן ז"ל שכתב בשער הגמול שלעולם אין יסורין בלא עון, כדברי רבי אמי שאמר אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון, ואף על פי שנדחית אותה מימרא, סובר הרב ז"ל שלא נדחית אלא מאין מיתה בלא חטא, אבל לא נדחית מאין יסורין בלא עון, ועל כן אומר שאי אפשר שיבואו לעולם על האדם יסורין בלא עון. ואולם כשהם על זה הדרך שאמרנו נקראין יסורין של אהבה, לפי שהם מאהבת השם את האדם, כדי שלא תמנע זוהמת איזה חטא קל שלא הרגיש בו משתגיע הנפש אל מדרגתה הראויה לה לפי מעשיה.

יח והאופן השני מן היסורין הבאין כפי הסבה הרביעית הוא לפי דעת הקדום המפורסם באומה,

8 שבת דף נ"ה ע"א.

3 ולא–דבר] A om. || 5 לאדם] A om. || 9 ואף] S אף.

held by the Geonim, who say that a person may suffer for no sin at all.[1] Such sufferings are called sufferings of love, because they are not due to sin, and they are also called trial.[2] For God sometimes brings sufferings upon a righteous person to try him in order to see whether he serves God from pure love, as we find in the Bible: "For the Lord your God putteth you to proof, to know whether ye do love the Lord your God . . . ,"[3] or whether he serves God from love of reward and fear of punishment.

Not every man who is sincere and serves God out of pure love in times of tranquillity and prosperity has enough strength of character and will to endure hardship and trouble for the love of God and to serve God in poverty and affliction as he served Him in quiet and tranquillity, without complaining and finding fault with God when trouble comes upon him. Therefore God brings sufferings upon the righteous to find out whether his good deeds coincide with his good intentions. Thus Job was "whole-hearted and upright and one that feared God and shunned evil."[4] His

---

[1] Cf. Saadia, Emunot ve-Deot, V, 3, ed. Yosefov, p. 140; ed. Slucki, p. 87.

[2] Duran, l. c., ch. 24.

[3] Deut. 13, 4.

[4] Job 1, 1.

והוא דעת הגאונים ז״ל שאומרים שכבר יגיעו אל האדם יסורין בלי עון כלל והן הנקראין יסורין של אהבה לפי שאינן באים על חטא כלל, ונקראין גם כן נסיון. וזה שלפעמים מביא הקדוש ברוך הוא יסורין על הצדיק לנסותו אם הוא עובד השם מאהבה גמורה, כמו שכתוב כי מנסה ה׳ אלהיכם אתכם לדעת וגו׳, או אם הוא עובד השם מאהבת שכר ויראת עונש.

יט וזה שלא כל האדם שמחשבתו טובה ועובד ה׳ מאהבה גמורה בימי השלוה וההצלחה, יש לאל ידו לחזק את לבו לסבול הטורח והעמל לאהבתו של מקום ולעבוד השם מתוך העוני והצער כמו מתוך השלוה וההשקט, ושלא יקרא תגר על מדותיו של מקום בבא עליו צרה וצוקה, ועל כן מביא הקדוש ברוך הוא יסורין על הצדיק לדעת אם יסכים המעשה הטוב עם המחשבה הטובה, הלא תראה שאיוב היה תם וישר וירא אלהים וסר מרע ומחשבתו

1 אמונות ודעות מאמר ה׳ פרק ג׳. || 6 דברים י״ג ד׳.

1 הגאונים] S .הגאון || שאומרים] S .שאמר || 3–4 גם כן] S om. || 6 שכתוב] A om. || 7 אתכם] A om. || וגו׳] A om. and adds הישכם אוהבים. || השם] S om.

thoughts and intentions were good, and yet he could not bear actual hardship and trouble for the love of God. When sufferings came upon him he found fault with God, and thus verified the words of Satan who said: "Doth Job fear God for nought? Hast not Thou made a hedge about him, and about his house, and about all that he hath?"[1] It thus became known that his service of God was motivated by love of reward and fear of punishment, and not by perfect love. Hence when God brings sufferings of this kind upon a righteous man they are called sufferings of love, because in this way those persons who say that the righteous men who are prosperous do not serve God from love will be convinced when they see that those righteous men serve God in time of suffering as they did in times of tranquillity.

This is what the Rabbis have in mind when they say: "If a person sees suffering coming upon him, he should search his conduct, as is said: 'Let us search and try our ways.'[2] If after searching he finds something wrong, he should repent, as it says, 'and return.' If, however, he has not found any wrong in his conduct, he should charge his suffering to neglect of the study of the Torah, as is said: 'Happy is the man whom Thou instructest, O Lord, and teachest out of Thy law.'[3] If he can not find that he is

---

[1] Job 1, 9, 10.

[2] Lam. 3, 40.

[3] Ps. 94, 12.

וכונתו טובה, ולא יכול לסבול הטורח והעמל בפעל לאהבתו של מקום, כי כשבאו עליו יסורין קרא תגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, ומתוך כך נתאמתו דברי השטן שאמר החנם ירא איוב אלהים הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו, ונודע שהיה עובד השם מאהבת שכר ויראת עונש לא מאהבה גמורה, ועל כן כשהקדוש ברוך הוא מביא יסורין מזה המין על הצדיק נקראין יסורין של אהבה, לפי שעל ידם מתברר לבני אדם האומרים על הצדיקים המצליחים שאינן עובדים מאהבה, שמתוך כך יכירו הכל וידעו שהצדיקים ההם עובדים השם מתוך הצער כמו מתוך השלוה.

כ ועל זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו, שנאמר נחפשה דרכינו וגו', פשפש ומצא יעשה תשובה, שנאמר ונשובה, פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה, שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה וגו', תלה ולא

4 איוב א' ט'-י'. || 13 ברכות דף ה' ע"א.

4 איוב] S adds את. || 15 וגו'] A om. and adds ונחקורה. || 17 וגו'] A om. and adds ומתורתך תלמדנו.

guilty of neglect of the study of the Law, then it is certain that they are sufferings of love, as is said: 'For whom the Lord loveth, He correcteth.'[1] And what is his reward if he accepts his sufferings with love? 'He will see his seed, prolong his days.'[2] And not only this, but he will retain all that he has learned, as is said: 'And the purpose of the Lord will prosper by his hand'."[3]

In this passage the Rabbis included all kinds of sufferings which come to a person. They say, "If one sees that sufferings come upon *him*," i. e. upon him specially, that is if he sees that they are not determined by general nature, as discussed under the first head, but that he is singled out specially and not as coming under the general rule, then he should search his conduct, to see if they belong to the species discussed under the second head, namely punishment for intentional transgression. He must therefore examine his conduct, and if he finds anything, he must repent and return to God, who will have mercy upon him. If after searching he does not find, i. e. he does not find that the suffering can come under the second head, he must charge it to neglect of the Torah, i. e. to ignorance and unintentional wrong. He may have failed to recognize his sin because he was not sufficiently familiar with the Torah and its commandments, as the Rabbis say, "An ignoramus can not be a pious man."[4] Or he can not understand in what way suffering may

---

[1] Prov. 3, 12.

[2] Is. 53, 10.

[3] Berakot 5a.

[4] Abot 2, 5.

מצא בידוע שיסורין של אהבה הן, שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח וגו', ואם קבלם מאהבה מה שכרו, יראה זרע יאריך ימים, ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו, שנאמר וחפץ ה' בידו יצלח.

כא הנה רבותינו ז"ל כללו בזה המאמר כל מיני היסורין הבאים על האדם, ואמרו אם רואה אדם שיסורין באים עליו, כלומר עליו ביחוד, שרואה ומבחין שאינן מצד הטבע הכולל ועל דרך הסבה הראשונה, אבל הן באין עליו בפרט ולא מצד שום סבה כללית, אז יפשפש במעשיו אם באין עליו כפי הסבה השנית, כלומר על עבירות שיש בהן ידיעה, ועל כן ראוי לו לפשפש במעשיו, ואם פשפש ומצא יעשה תשובה וישוב אל ה' וירחמהו, פשפש ולא מצא, רוצה לומר שלא מצא שהן כפי הסבה השנית, יתלה בבטול תורה, כלומר בחסרון ידיעה, אם לפי שלא היה בקי בתורה ובמצותיה ועל כן אינו מכיר החטא כדי שיזהר ממנו, על דרך ולא עם הארץ חסיד, ואם לפי שאינו יודע להבחין על איזה

18 אבות פרק ב' משנה ה'.

[1] הן] S om. || [16] אם] A om. || [17] ובמצותיה] S ובמצו'.

come upon him, though he is not guilty of sin. This comes under the third head in our discussion. "But if he can not charge it to this either, then they must be sufferings of love, as is said: 'Whom the Lord loveth, He correcteth,' " The meaning is, If he is a wise and absolutely righteous person, and can not charge his sufferings either to the second or to the third cause, i. e. to lack of knowledge as to certain sins, then his sufferings must surely be those of love. That is, they come under the fourth head which we are now considering. It may be the first class under this head, viz. that they are due to God's love, whose purpose is to wipe out any light sin which requires atonement, so as to cleanse the stain and uncleanness of the soul, in order that it may attain to the degree it deserves, as a father chastises the son whom he loves, not in order to have the satisfaction of punishing him, but in order to purify him of his impurity for his own good, so that he may attain a high station, as we read: "Even as a father the son in whom he delighteth."[1] Or it may be the second class, to try him, so as to see whether he can endure hardship and trouble for the love of God without finding fault with His treatment. Hence the statement of the Rabbis, "And what is his reward if he accepts them with love, etc.?" For if a person accepts suffering with good grace, his reward is increased. For all people realize

[1] Prov. 3, 12.

צד אפשר שיגיעו אליו היסורין אף על פי שלא חטא הוא, וזה כפי הסבה השלישית שכתבנו, תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן, שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח וגו', רוצה לומר ואם הוא חכם וצדיק גמור שאין לו לתלות לא בסבה השנית ולא בשלישית, רוצה לומר בחסרון הכרת החטא ובחינתו, בידוע שהם יסורין של אהבה, רוצה לומר כפי הסבה הזאת הרביעית. אם כפי האופן הראשון ממנה, שהם מאהבת השם למרק איזה חטא קל שצריך כפרה לטהר זוהמת הנפש וטומאתה, כדי שתשיג המדרגה הראויה לה, כמו שהאב מיסר את בנו הרצוי לו לא לנקמה ממנו אלא לטהר אותו מן הלכלוך שבו לטוב לו להגיעו למדרגה גדולה, וזהו וכאב את בן ירצה. ואם כפי האופן השני לנסותו אם יסבול הטורח והעמל לאהבתו של מקום ולא יקרא תגר על מדותיו, ועל כן אמרו אם קבלן מאהבה מה שכרו וכו', כי כשהאדם מקבל היסורין בסבר פנים יפות מתרבה שכרו, לפי שכל האנשים מכירין

3 משלי ג' י"ב. || 14 שם.

[3] כי] S om. || [4] רוצה לומר] S om. || [5] וצדיק] S ונבון. || [6] החטא] S החוטא. || [13] להגיעו] S om. || [14] ואם] S ואמר. || [16] אמרו] S אמר.

through his example how far the love of God can go, and are thus inspired to serve God from pure love.

C. The third kind of suffering is called suffering of love in the true sense. These are sufferings which come upon a person not to wipe out any sin he has committed, for he is not guilty of any sin, having had his stain wiped out; nor in order to put him to the proof, for he has already been put to the proof. But God in His loving kindness brings suffering upon him, not merely such as everybody can see, but also such as nobody knows, like the sacrifice of Isaac, which took place on one of the mountains, where nobody saw but God. This is in order to increase his reward, that he may deserve the reward for good deeds and not merely for good intentions.

One may object against the second and third kinds by saying that since God knows whether the person will stand the test or not and, in the third case, that he serves God from pure love with all his heart and soul and might, as is shown by the test, why the need of suffering? The answer is that the reward of him who actually endured pain and trouble for the love of God can not be the same as that of him who has not actually endured. This is what the king had in

על ידו עד היכן ראוי שתגיע אהבתו של מקום ויבואו לעבוד את השם מאהבה גמורה.

כב והאופן הג׳ מן היסורין הן הנקראין יסורין של אהבה באמת, והן היסורין הבאין על האדם לא למרק חטא, שאין בידו עון אשר חטא כלל, שכבר קבל המירוק הראוי לו, ולא לנסותו שכבר נוסה, אבל שמחסד השם ואהבתו אותו מביא עליו יסורין, ולא בדברים הגלויים והידועים לבני אדם בלבד, אבל גם בדברים שאינם ידועים לבני אדם, כעקדה שהיתה באחד ההרים במקום שאין שם רואים אלא השם, וזה כדי להרבות שכרו, שיהיה לו שכר מעשה טוב ולא שכר מחשבה טובה בלבד.

כג ואם תשאל ותאמר על האופן השני אחר שהשם יתברך יודע אם יעמוד בנסיונו אם לאו, וכן על אופן הג׳ אחר שהשם יתברך יודע שהצדיק הזה עובד ה׳ מאהבה גמורה בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו כמו שכבר נוסה בזה, מה צורך אל היסורין הללו, התשובה בזה שאין ראוי שיהיה שכר הסובל הטורח והעמל בפעל לאהבתו של מקום שוה למי שאינו סובל אותו בפעל, ועל כיוצא בזה

mind when he said: "Let not him that girdeth on his armour boast himself as he that putteth it off."[1] The meaning is, Let not him who has not actually shown bravery, though he is armed and ready to show it, boast himself as much as he who has actually shown it and is now taking off his armor.

For this reason God often brings punishment upon a righteous man to habituate him to combine good intentions with good deeds, so that he may earn greater reward, for practice will strengthen his heart in the love of God. For an act makes a greater impression upon the soul than intention without act, and hence the person earns the reward for deed and intention instead of the reward of intention alone.

Habituation in God's service is called trial, as Maimonides writes.[2] The biblical expression, "That He might afflict thee, to prove thee,"[3] Maimonides interprets: "To habituate thee to endure actually hardship and trouble for the love of God." He interprets in the same way the verse in Exodus: "For God is come to prove you."[4] God, he says, came with awful thunders

---

[1] I Kings 20, 11.

[2] Guide of the Perplexed, III, 24; ed. Munk, III, 191. Albo is reading into Maimonides ideas which are not there

[3] Deut. 8, 2.

[4] Ex. 20, 20.

נאמר אל יתהלל חוגר כמפתח, שאין ראוי שיתהלל מי שלא עשה הגבורה בפעל, אף על פי שהוא מוכן לעשותה והוא חגור כלי מלחמה, כמי שכבר פעל ועשה הגבורה בפעל, והוא המפתח מעליו כלי המלחמה.

כד ועל כן פעמים הרבה מביא הקדוש ברוך הוא יסורין על הצדיק להרגילו שיסכים המעשה הטוב עם המחשבה הטובה ויהיה ראוי לשכר יותר גדול, שמתוך המעשה יתחזק לבו באהבת השם, לפי שכל פעל יקנה בנפש תכונה חזקה יותר משהיא נקנית בזולת מעשה, וזוכה בזה לשכר מעשה הטוב עם הכונה הטובה לא לשכר כונה טובה בלבד.

כה ויקרא ההרגל בעבודה נסיון כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, כי למען ענותך ולמען נסותך פירושו להרגילך לסבול הטורח והעמל בפעל לאהבתו של מקום, וכן פירש הכתוב שאמר כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים, רצה לומר שבא האלהים בקולות

1 מלכים א' כ' י"א. || 14 מורה נבוכים מאמר ג' פרק כ"ד. || דברים ח' ב'. || 16 שמות כ' כ'.

[1] כמפתח] A במפתח. || [3] והוא–מלחמה] A om. || [11] וזוכה] A ויזכה. || [13] הרמב"ם] S הרמב"ן.

induce people to worship idols. Moses says: "For ye know how we dwelt in the land of Egypt . . . and ye have seen their detestable things . . . lest there should be among you man, or woman, . . . whose heart turneth away . . . from the Lord our God, to go to serve the gods of those nations."[1] The meaning is, though you saw that their detestable things and idols are wood and stone, you at the same time saw the great quantities of silver and gold which those idolatrous nations had.[2] Therefore I fear lest some of you may be enticed to follow them because of your desire for that prosperity. Hence the expression, "Lest there should be among you . . ." The same idea is expressed in the words, "For the Lord your God putteth you to proof."[3] The meaning is that if you will not be induced to follow after the prosperity in question, you will habituate yourselves to the quality of love, and your reward will be greater because of the hardship you will actually endure for love of Him, and it will be known that your service is motivated by pure love and not by the desire of reward and the fear of punishment. This is sufficient as an explanation of the sufferings which are inflicted for the second reason.

---

[1] Deut. 29, 15-17.

[2] Verse 16 reads in full: "And you have seen their detestable things, and their idols, wood and stone, silver and gold, which were with them." Albo, as often, quotes only a part of the verse, expecting the reader to complete it himself. MS. A, however, as can be seen from the notes

האדם לעבוד עבודה זרה, ואמר משה בפרשת נצבים כי אתם ידעתם את אשר ישבנו בארץ מצרים וגו', ותראו את שקוציהם וגו', פן יש בכם איש או אשה וגו', רוצה לומר שלפי שראיתם שעם היות השקוצים והגלולים ההם עץ ואבן ראיתם רבוי הכסף והזהב אשר עם האומות ההם, ולזה אני חושש שמא יתפתה אדם מכם אחריהם לחמדת ההצלחה ההיא, ועל כן אמר פן יש בכם וגו', ועל כיוצא בזה אמר כי מנסה ה' אלהיכם אתכם, כלומר שאחר שלא תתפתו אחר ההצלחה ההיא תהיו מורגלים בתכונת האהבה, ויהיה שכרכם יותר גדול בעבור הטורח שתסבלו בפעל לאהבתו, ויודע שאתם עובדים מאהבה גמורה ולא מאהבת שכר ויראת עונש, וזה מספיק ליסורין הבאים על דרך האופן השני.

2 דברים כ"ט ט"ו–י"ז.

[1] בפרשת] S בפרשה; A adds אתם. || [3] וגו'] A om. and adds ואת אשר עברנו בקרב הגוים אשר עברתם. || וגו'] A om. and adds ואת גלוליהם עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם. || אשה] A adds אשר לבבו פונה היום מעם ה' אלהינו ללכת לעבוד את אלהי הגוים ההם. || [7] מכם] A om. || [8] בכם] A adds איש או אשה או משפחה או שבט אשר לבבו פונה היום מעם ה' אלהינו ללכת לעבוד את אלהי הגוים ההם. || [14] וזה–הבאים] A om.

to the Hebrew text, does supply the other parts of the verse which are necessary for Albo's interpretation.

[3] Deut. 13, 4.

The meaning of the word trial, which is mentioned in the sacrifice of Isaac, belongs under the third division. God desired that the good intention in the mind of Abraham should be realized in actuality, so that he might be rewarded for good deed and good intention and not merely for good intention alone. Now inasmuch as the knowledge of a thing after it is realized is necessarily different from the knowledge of the thing before it is realized, the Bible says: "For now I know that thou art a God-fearing man,"[1] though there was no new knowledge in God which He had not before. A similar expression is: "Behold now, I know that thou art a fair woman to look upon."[2] The knowledge was not new, but the actual circumstance was new, which called attention to the truth of what was known before. So in the case of Isaac, God said, the circumstance has actually come to pass which shows that you are a God-fearing man, and that you serve Him from pure love.

As to such knowledge, we have explained in the third chapter of this Book[3] that though it necessitates change in us it does not imply change in God. The Torah uses the expression, "I know," a human form of speech, because it was not given to angels, and therefore has to use expressions which we can understand. This is

[1] Gen. 22, 12.
[2] Ibid. 12, 11.
[3] P. 19.

כז אבל ענין הנסיון הנזכר בעקדה הוא בהכרח מזה האופן הג׳, שרצה השם יתברך שהכונה הטובה שהיתה בלב אברהם תצא אל הפעל, ויהיה לו שכר מעשה הטוב עם המחשבה הטובה ולא שכר כונה טובה בלבד, ובעבור שהידיעה הנופלת בדבר אחר שיצא אל הפעל היא מתחלפת בהכרח אל הידיעה בדבר קודם שיצא אל הפעל, יאמר הכתוב כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, אף על פי שלא נתחדשה בו ידיעה, כמו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, שלא נתחדשה עתה הידיעה בזה אלא הפעל המורה שהידיעה הקודמת היא אמתית, כלומר הגיע הפעל המורה שאתה ירא אלהים עובד השם מאהבה גמורה.

כח והידיעה הזאת כבר בארנו בפרק ג׳ מזה המאמר שאף על פי שהיא מחייבת שנוי בחקנו אינה מחייבת שנוי בחקו יתברך, ויאמר הכתוב ידעתי על דרך לשון בני אדם, שלא נתנה תורה למלאכי השרת וראוי שתדבר בדברים מובנים אלינו, ובעבור זה

8 בראשית כ״ב י״ב. || 9 שם י״ב י״א.

8 כי] A om. || כי–אתה] S om. and adds וגו׳. || 9–10 יפת–את] S om. and adds וגו׳. || 10 עתה] S adds לאברהם. || 11 היא] S היתה.

the meaning of the word trial wherever it occurs in the Bible. The expression, "Now I know," is used because it was then that the actual incident occurred which showed what He knew already, namely that Abraham was God-fearing and served God from love and not from the fear of punishment. For there can not be a greater punishment than to kill one's only son, after he has reached the age of thirty-seven. Nevertheless Abraham did not hesitate to do this for the love of God. This is a conclusive proof that he served God from pure love. Hence the Bible describes him as a friend, "The seed of Abraham My friend."[1]

These are the real sufferings of love, of which the Geonim speak, i. e. such as God in His love brings upon a righteous man to increase his reward. In other words, the suffering is inflicted in order that the person may actually endure trouble and hardship for the love of God, and be rewarded for good deeds and not merely for good intentions. These are not the kind of sufferings which were inflicted upon Job, nor is it the same kind of trial as came to Hezekiah, concerning whom it is said: "Howbeit in the business of the

[1] Is. 41, 8.

יזכיר הכתוב לשון נסיון בכל מקום, ואמר עתה ידעתי, לפי שאז נעשה המעשה בפעל מורה על מה שהיה יודע שאברהם ירא אלהים ועובד מאהבה ולא ליראת עונש, שאין בעולם עונש יותר גדול מהיותו שוחט לבנו יחידו אחר היותו בן ל״ז שנה, ולא נמנע מעשות כן לאהבת השם יתברך, וזה אות גדול מורה על היותו עובד השם מאהבה גמורה, ולזה תארו הכתוב באוהב ואמר זרע אברהם אוהבי.

כט וזה המין מן היסורין הן עיקר יסורין של אהבה שהזכירו הגאונים ז״ל, והן שהקדוש ברוך הוא מצד אהבתו את הצדיק מביא יסורין עליו להרבות שכרו, כלומר כדי שיסבול בפעל הטורח והעמל לאהבתו של הקדוש ברוך הוא, כדי שיהיה לו שכר מעשה טוב לא שכר מחשבה טובה בלבד, ואלו היסורין אינן ממין היסורין שבאו על איוב, ולא מן הנסיון שבא על חזקיה, שנאמר בו וכן במליצי שרי

1 בראשית כ״ב י״ב. || 8 ישעיה מ״א ח׳. || 17 דברי הימים ב׳ ל״ב ל״א.

1 ואמר] S נאמר. || 3 יודע] A נודע. || 4 עונש] S עובד. || 5 לבנו] A בנו. || ל״ז] A קל״ז. || 8 באוהב] S באוהבי. || 10 וזה–היסורין] A וזה המין מן הייסורין הן. || 11 והן] A ואלו. || 16–17 מן–שבא] A om. || 17 וכן] S וגם. || שרי] S מלך.

ambassadors of the princes of Babylon, who sent unto him to inquire of the wonder that was done in the land, God left him, to try him, that He might know all that was in his heart."[1] For Hezekiah failed to stand the test, as the Bible testifies: "But Hezekiah rendered not according to the benefit done unto him; for his heart was lifted up . . ."[2] These sufferings and trials belong to the second class only. But those sufferings which belong to the third class come only to absolutely righteous men, as our Rabbis say in Bereshit Rabbah.[3] Commenting on the verse in the Psalms: "The Lord trieth the righteous,"[4] they say, "When a potter examines his kiln, he does not use the weak jars which break as soon as he knocks on them; he uses the good jars, which do not break no matter how many times he knocks on them, hence we read: 'God proved Abraham.' "[5]

When such sufferings come upon the righteous, like Rabbi Akiba and his associates, they do not constitute injustice in God, on the contrary, they indicate mercy and kindness, because He desires

---

[1] II Chron. 32, 31.
[2] Ibid. 25.
[3] Sections 32 and 55.
[4] Ps. 11, 5.
[5] Gen. 22, 1.

בבל המשלחים עליו לדרוש המופת אשר היה בארץ עזבו האלהים לנסותו לדעת כל בלבבו, ונכשל בזה כמו שהעיד הכתוב ולא כגמול עליו השיב יחזקיהו כי גבה לבו וגו', שאותן היסורין והנסיון היו מאופן השני בלבד, אבל אלו היסורין הבאין על דרך האופן הג' אינן באין אלא על הצדיקים הגמורים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בבראשית רבה ה' צדיק יבחן, היוצר הזה כשהוא בודק את כבשונו אינו בודק בקנקנים מרועעים שאינו מספיק להקיש עליו עד שהוא שוברו, ובמי הוא בודק בקנקנים יפים שאפילו מקיש עליהם כמה פעמים אינן נשברים, הדא הוא דכתיב והאלהים נסה את אברהם.

ל וזה המין מן היסורים כשיבאו על הצדיקים כמו רבי עקיבא וחבריו אינן עול בחקו יתברך, אבל הם חסד וחנינה מאתו, שהוא יתברך חפץ לתת להם

---

3 דברי הימים ב' ל"ב כ"ה. || 8 פ' ל"ב ונ"ה. || תהלים י"א ה'. || 13 בראשית כ"ב א'.

---

1 אשר היה] S שהיה. || 2 כל] S adds אשר. || 3 שהעיד] A שאמר. || 5 והנסיון] A om. || השני] A הראשון. || בלבד] A om. || 6 כַּבְשונו] A כבשיו. || 12 נשברים] S נשברות. || 15 עקיבא] A חנינא.

to reward those who serve Him from love for good deeds and not merely for good intentions, for a person does not reach the degree of pure love until he actually endures trouble and hardship for the love of God.

This, then, is the answer to the objection which is raised against this third form of suffering, namely that since God knows that the righteous person in question is a devotee of long standing and will endure the test, why does He try him? The answer is as we have said. The reward destined for one who serves God in deed is not the same as the reward of him who serves in thought only. The objector might as well say, why did God command us to perform the commandments actually, is it not sufficient that we have the intention of performing them? The answer here is obvious, the reward for a good deed is given for doing it and not merely for thinking it. The Torah mentions it frequently: "And ye shall do them;"[1] "Hear, therefore, O Israel, and observe to do it."[2] The same thing applies to the matter of trial. God desires that the person should have the actual experience and not merely the good intention.

---

[1] Deut. 7, 12.

[2] Ibid. 6, 3.

שכר מעשה טוב והעובדים בפעל מאהבה לא שכר מחשבה טובה לבד, שאין אדם מגיע למדרגת האהבה הגמורה עד שיסבול בפעל הטורח והעמל לאהבתו של הקדוש ברוך הוא.

לא ולפי זה אין להקשות על האופן השלישי הזה ולומר אחר שהשם יתברך יודע שהצדיק הזה מורגל בעבודה ועומד בנסיונו למה ינסה אותו, כי כמו שאמרנו אין מדרגת השכר המעותד לעובד בפעל שוה למדרגת העובד במחשבה בלבד, והרי זה דומה לאומר למה צוה השם לעשות המצות בפעל הלא די שיחשוב האדם בעשיתן, שזה בלי ספק מבואר התשובה, ששכר המצוה יגיע על עשיתה בפעל לא על המחשבה בלבד, וזה נזכר בתורה הרבה ועשיתם אותם, ושמעת ישראל ושמרת לעשות, וכן הוא הענין בפעל הנסיון, שהשם יתברך רוצה שיגיע המעשה בפעל לא הכונה הטובה בלבד.

---

14 דברים ז' י"ב. || שם ו' ג'.

---

5 על–הזה] A om. || 6–7 מורגל בעבודה] A om. || 7 ועומד] A יעמוד. || 10 לעשות] A לנסות. || 14 ועשיתם] S ועשית.

Consider carefully what we have said under this fourth head concerning sufferings of love and trial, for our point of view is correct and nearer the truth than anything we have seen elsewhere.

To return to the subject of this chapter, we will say in a general way that the evils which the righteous suffer come upon them rightly and justly, though we may not know to which one of the four causes which we mentioned the sufferings are due.

Chapter 14

Having explained the justice of God's ways, and having made clear that we have no complaint to make either on account of the adversity of the righteous or the prosperity of the wicked, we must now give a reason why the prophets and the sages were so much exercised about these two phenomena. For according to the Rabbis,[1] even Moses had this perplexing question in mind when he said to God: "Show me now Thy ways, that I may know Thee."[2] And Job, too, complained of this, as we have seen. Asaph also said: "But as for me, my feet were almost gone; . . . For I was envious at the arrogant, when I saw the prosperity of the wicked."[3]

---

[1] Berakot 7a.
[2] Ex. 33, 13.
[3] Ps. 73, 2, 3.

לב והתבונן במה שכתבנו בסבה הרביעית הזאת בענין היסורין של אהבה ובענין הנסיון, שהוא דבר נכון ומסכים לאמת יותר מכל מה שראינו לזולתנו בו.

לג ונשוב לענין הפרק ונאמר דרך כלל כי לא יגיעו רעות אל הצדיק כי אם ביושר ובמשפט, אף על פי שיהיה נעלם ממנו היסורין המגיעין ההן מאי זו סבה מארבע הסבות שזכרנו הם:

פרק יד

א אחר שבארנו יושר משפטי השם ושאין עליו תלונה לא בצדיק ורע לו ולא ברשע וטוב לו, צריך לתת טעם למה היו הנביאים והחכמים מתרעמים על שתי המדות הללו, שלפי מה שאמרו רבותינו ז"ל אפילו משה רבנו עליו השלום נסתפק בשאלה זו כששאל הודיעני נא את דרכך ואדעך, ואיוב היה מתלונן על זה כמו שאמרנו. ואסף גם הוא אמר ואני כמעט נטיו רגלי וגו׳, כי קנאתי בהוללים וגו׳, וזו

---

14 ברכות דף ז׳ ע"א. || 15 שמות ל"ג י"ג. || 16 תהלים ע"ג ב׳, ג׳.

הצדיק[6]] S הצדיקים. || השם[10]] A adds וכי כל דרכיו משפט. || ואדעך[15]] A om. || וגו׳[17]] A om. and adds שלום רשעים אראה.

This is the problem of the prosperity of the wicked. In the sequel he says: "Surely in vain have I cleansed my heart, and washed my hands in innocency; For all the day have I been plagued, and my chastisement came every morning."[1] This deals with the problem of the adversity of the righteous. Jeremiah also says: "Wherefore doth the way of the wicked prosper?"[2] Habakkuk says: "Wherefore lookest Thou, when they deal treacherously, and holdest Thy peace, when the wicked swalloweth up the man that is more righteous than he;"[3] again, "For the wicked doth beset the righteous; Therefore right goeth forth perverted."[4] Malachi says: "Ye have wearied the Lord with your words. Yet ye say: 'Wherein have we wearied Him?' In that ye say: 'Every one that doeth evil is good in the sight of the Lord . .;' "[5] also: "Yea, they that work wickedness are built up; Yea, they try God, and are delivered."[6] Ecclesiastes says: "There is a vanity which is done upon the earth: that there are righteous men, unto whom it happeneth according to the work of the wicked; again, there are wicked men, to whom it happeneth according to the work of the righteous;"[7] and there are many other passages in the Prophets besides. This matter surely requires explanation.

---

[1] Ps. 73, 13.
[2] Jer. 12, 1.
[3] Hab. 1, 13.
[4] Ibid. 4.

שאלת רשע וטוב לו. ואמר עוד אך ריק זכיתי לבבי וגו׳, וזה שאלת צדיק ורע לו. וירמיה גם כן אמר מדוע דרך רשעים צלחה, וחבקוק אמר למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו, ואמר עוד כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל. ומלאכי אמר הוגעתם ה׳ בדבריכם ואמרתם במה הוגענו באמרכם כל עושה רע טוב בעיני ה׳ וגו׳, ואמר גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו, וקהלת אמר יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים, וזולת זה הרבה בדברי הנביאים, ודבר זה צריך באור בלי ספק.

3 ירמיה י״ב א׳. || חבקוק א׳ י״ג. || 5 שם א׳ ד׳. || 6 מלאכי ב׳ י״ז. || 8 שם ג׳ ט״ו. || 9 קהלת ח׳ י״ד.

1 לבבי] A adds וארחץ בנקיון כפי ואהי נגוע כל היום. || 7 הוגענו] S הוגענוך. || 8 ואמר] A om. || 10 אשר מגיע] A שמגיע; S שיגיע. || 11 הרשעים] A om. || 13 ספק] S om.

[5] Mal. 2, 17.
[6] Ibid. 3, 15.
[7] Eccl. 8, 14.

Asaph, it seems to me, set down the difficulties in the seventy-third Psalm in order to state their solution. His solution of the two questions, the adversity of the righteous and the prosperity of the wicked, is like that which we discussed under the second head. He begins: "Surely God is good to Israel,"[1] meaning to emphasize the fact that every evil which comes to the righteous is for a good purpose. This is why he says, "surely," meaning that though at first sight it does not seem that the evil which comes to Israel, who are righteous, is a good, nevertheless it is nothing else than a good. However, the knowledge that it is a good is not given to every one, but only "to such as are pure in heart."[2] All other people are ready to believe erroneously that the evil which comes to Israel is not for a good purpose. This is why he says: "As for me, my feet were almost gone . . ."[3] The reason is because "I was envious at the arrogant" and their prosperity. I saw the continual peace of the wicked and their tranquillity, which endures as long as they live. They die without pain or suffering, "For there are no pangs at their death."[4] Their health is good at the time of their death; and even in their life time: "In the trouble of man they are not . . . Therefore pride is as a chain about their neck . . ."[5]

---

[1] Ps. 73, 1.

[2] Ibid.

[3] Ibid. 2 f.

[4] Ibid. 4.

[5] Ibid. 5-6.

ב והנראה לי[2] בדברי אסף הוא שאסף סדר הספקות במזמור אך טוב לישראל כדי לכתוב התירן, וכתב ההתר הן בצדיק ורע לו הן ברשע וטוב לו על דרך הסבה השנית שכתבנו, והתחיל אך טוב לישראל, כלומר הוי יודע שכל רע שיבא אל הצדיק אין תכליתו אלא לטוב, ולזה תפס לשון אך, כלומר שאף אם בתחלת המחשבה לא יראה שיהיה הרע המגיע לישראל שהם צדיקים טוב, איננו רק טוב, ואמנם ההכרה שהוא טוב אינה מסורה לכל אלא לברי לבב, שכל אדם זולתם מוכן אל שיכשל בזה ויחשוב שאין הרע ההוא המגיע לישראל לתכלית טוב, וזה שאני כמעט נטיו רגלי וגו', ויבאר הטעם למה, כי קנאתי בהוללים ובהצלחתם, ששלום רשעים אראה תמיד ושלותם מתמדת כל ימיהם, עד שהם מתים בלי צער ויסורין, כי אין חרצובות למותם שכחם בריא וחזק בעת מותם, וגם בחייהם בעמל אנוש אינמו וגו' לכן ענקתמו גאוה וגו'.

---

2 תהלים ע"ג א'.

---

3 התירן] S התירוץ. || 5 כלומר] A כאלו אמר. || 13 וגו'] A adds וכאין שופכה אשורי. || 14 ובהצלחתם] A om. || 15 ויסורין] S ייסורין. || 17 וגו'] A om. and adds ועם אדם לא ינוגעו. || 18 וגו'] A om. and adds ויעטוף תכשיט של חמס למו.

And so he goes on describing their prosperity: "Their eyes stand forth from fatness,"[1] i. e. they are handsome in form and appearance, their color[2] is whiter than fat; or the meaning is, they are so fat that their eyes protrude from the abundance of fat. And lest one think that the fat disfigures them and makes them ugly in form and figure, he says: "They are gone beyond the imaginations of the heart;"[3] i. e. they are more handsome than any picture one can imagine in one's heart. Moreover they are unpleasant to their fellowmen, "They scoff, and in wickedness utter oppression."[4] They are also wicked in relation to God. "They speak as if there were none on high. They have set their mouth against the heavens, and their tongue walketh through the earth."[5]

Then he explains the evil which follows from the prosperity of these men: "Therefore His people return crushed . . ."[6] The meaning is that when the people of Israel see the prosperity of the wicked in this way, they return beaten down and crushed to their homes, "And waters of fulness are drained out by them," i. e. they imbibe a spirit of unbelief from these bad waters,

---

[1] Ps. 73, 7.

[2] Albo interprets עין to mean color, as in Num. **11, 7.**

[3] Ps. 73, 7.

[4] Ibid. 8.

[5] Ibid. 8-9.

ג והמשיך הענין למנות הצלחתם, יאמר יצא מחלב עינימו, כלומר שהם נאים במראה ובתמונה, במראה שהעין שלהם יותר לבן מהחלב, או יאמר שהם שמנים מאד עד שעיניהם בולטים מרוב השומן, וכדי שלא יחשב שהשומן מגנה אותם ומביא אותם לידי כעור התואר והתמונה, אמר עברו משכיות לבב, כלומר שהם נאים יותר מכל המשכיות שאפשר לאדם שיחשוב בלבו, ואמר עוד שהם רעים לבריות, כי תמיד ימיקו אותם וידברו ברע עושק, והם רעים לשמים גם כן, שממרום ידברו ושתו בשמים פיהם בהיות לשונם מתהלכת בארץ.

ד והמשיך אל זה לבאר הרע הנמשך מהצלחת אלו הרשעים, ואמר לכן ישוב עמו הלום וגו', כלומר שכשעם בני ישראל רואים הצלחת הרשע על זה הדרך ישובו הלומים ומדוכאים לביתם, ומי מלא ימצו למו, רוצה לומר שהם מוצצים רוח מינות

[3] שהעין] S, D שהגרון; E שהגוון. || [13] וגו'] A om. and adds ומי מלא ימצו למו.

[6] Ibid. 10. Albo renders הָלוֹם (=hither) as though it were a verbal form from הלם to beat.

from the man who is full.[1] They are led to deny Providence and to say: "How doth God know? And is there knowledge in the Most High?" Behold, such are the wicked, and they are always at ease and increasing their riches, therefore it is vain to serve God, and in vain have I cleansed my heart, and washed my hands in innocency from sin. For with all that I have been plagued the whole day, I endure suffering every day, and my chastisement comes every morning.

Then the Psalmist proceeds: If I should express such doubts as these, I would be excluded from the company of righteous men and be "faithless to the generation of Thy children."[2] And if I should try to know the reason of all this, it would be "wearisome in mine eyes, until I entered into the sanctuaries of God"[3]—a place where every man is destined to come at the end of his life, that his soul may unite with other souls. He calls it, "the sanctuaries of God," because it is under the Throne of Glory and is divided into different parts for the various degrees of soul. "And considered their end," i. e. the end of these wicked men, to see whether they can cleave and unite to that holy place. But I see that they can not cleave to it, because every-

[1] A good example of the unconscionable manner in which the poor words of Scripture were tortured by legalists and so-called rationalists alike. מֵי מָלֵא is rendered, "the waters of the full," i. e. the wicked thoughts of the rich. And to drain out these waters is interpreted to mean, to be influenced by the wicked person and to lose one's faith in Providence.

מן המים הרעים הללו מן האיש המלא, שבסבת זה מכחישים ההשגחה ואומרים איכה ידע אל וגו׳, הנה אני רואה אלה הרשעים והם שלוי עולם מרבים חיל, אם כן שוא עבוד אלהים ולריק זכיתי לבבי ואני רוחץ תמיד בנקיון כפי מן העבירות, ועם כל זה אני נגוע כל היום וסובל יסורין דבר יום ביומו ותוכחתי לבקרים.

ה ואמר המשורר אם אמרתי לספר כמו אלה הספקות הייתי יוצא מכלל הצדיקים ובוגד בדור בניך, וכשאחשוב לדעת מה זה ועל מה זה, עמל הוא בעיני עד אבא אל מקדשי אל וגו׳, והוא המקום המזומן והמוכן לכל אדם באחריתו להתקשר בו הנשמות, וקראו מקדשי אל לפי שהוא תחת כסא הכבוד והוא מתחלף המדרגות, ואבינה באחרית אלה הרשעים אם יוכלו להיות נדבקים ונקשרים במקום הקדוש ההוא, ואני רואה שאי אפשר שידבקו

2 וגו׳] A om. and adds ויש דעה בעליון. || 13 הנשמות] A הנשמות.

[2] Ps. 73, 25.

[3] Ibid. 16-17. מְקְדְּשֵׁי is plural.

thing cleaves to its like and turns away from its opposite. There is no doubt, therefore, that the wicked can not cleave to that place, because it is contrary to their nature. They will rather slip away from it and fall into the nether part of Sheol. This is the meaning of the verse: "Surely thou settest them in slippery places," and as a result, "Thou hurlest them down to utter ruin."[1] Or we may say that the verse in question is an allusion to the fact that in giving prosperity to the wicked in this world, God merely humors them, so that they may not repent, to the end that they may enjoy the few merits which they have in this world and be hurled down to everlasting ruin in the world to come. And then they will "become a desolation in a moment."[2] And as a dream which one dreams while sleeping during waking time, namely during the day, is very short and insignificant, so wilt Thou despise their image (*zelem*), i. e. their soul, as Maimonides interprets the word "image" (*zelem*).[3] This is the solution of the problem of the prosperity of the wicked, as we discussed it under the second head.

Then he undertakes to solve the problem of the adversity of the righteous in a different way. The evil which comes to the righteous, he says, is not evil 'f we consider the eternal good which is destined for him. "For my heart is in a fer-

---

[1] Ps. 73, 18.

[2] Ibid. 19.

[3] "Guide" I, 1. Note the extraordinary interpretation of verse 20 as given by Albo.

בו, לפי שכל דבר יקרב אל דומהו ויברח מן ההפך, ובלי ספק שהרשעים לא יוכלו להדבק במקום ההוא, להיותו הפכי לטבעם שיחליקו ממנו ויפלו בשאול תחתית, וזהו אך בחלקות תשית למו, ומתוך כך הפלתם למשואות, או נאמר שאך בחלקות תשית למו רומז שהצלחת הרשעים בעולם הזה איננה רק בעבור שהקדוש ברוך הוא מחליק להם ומסביר להם פנים כדי שלא ישובו בתשובה, ויאכלו מעט זכיות שבידם בעולם הזה ותפילם בעולם הבא למשואות נצח, ואז יהיו לשמה כרגע וגו', וכשעור החלום שיחלום האדם כשישן בהקיץ, כלומר ביום, שהוא דבר מועט, באותו שעור תבזה צלמם שהוא הנפש, כמו שפירש הרב ז"ל בשתוף צלם, ועד כאן השיב תשובת רשע וטוב לו על דרך שכתבנו בסבה השנית.

ו ואחר כן שב להתיר הספק בצדיק ורע לו על דרך אחרת, ואמר שאין הרע הבא על הצדיק רע בצרוף אל הטוב הנצחי המוכן לו, ואמר כי יתחמץ

שיחליקו[3]] A כי יחלוקו. || בהקיץ[11]] S להקיץ. || שהוא[12]] S ההוא.

ment . . ,"[1] i. e. although I have assigned a reason for the prosperity of the wicked, the problem of the adversity of the righteous still remains, and my heart is in a ferment about it, "and I am pricked in my veins." And with all this, "I am brutish and ignorant,"[2] knowing not the reason of the adversity of the righteous. But I see and feel in myself that when "I am continually with Thee,"[3] and my thought cleaves to Thee, "Thou holdest my right hand," to help me and deliver me from the accidents that would come to me by the laws of the natural world, as the Psalmist says in another passage: "My soul cleaveth unto Thee; Thy right hand holdeth me fast."[4] The meaning is, when my soul cleaves to Thee, and I follow after Thee and serve Thee with a pure heart, I am immediately upheld by Thy right hand, i. e. divine providence, which helps me as though Thou didst hold my right hand and guardedst me from injury. I see that during this corporeal life, "Thou guidest me with Thy counsel,"[5] i. e. with divine inspirations, as we said in the eleventh chapter of this Book,[6] Thou guidest and leadest me, so that I am saved from the hand of the evil one. And after this life, "Thou wilt receive me with glory." On this great glory and distinction which are destined

[1] Ps. 73, 21.
[2] Ibid. 22.
[3] Ibid. 23.
[4] Ibid. 63, 9.
[5] Ibid. 73, 24.
[6] P. 94.

לבבי וגו', כלומר אף על פי שאמרתי טעם לרשע וטוב לו, עדיין קושית צדיק ורע לו במקומה עומדת, ויתחמץ לבבי עליה וכליותי אשתונן, עם כל זה אני בער ולא אדע טעם על צדיק ורע לו, אלא שאני רואה ומרגיש בעצמי כי כשאני תמיד עמך ומחשבתי דבקה בך אתה אוחז ביד ימיני לעזרני ולהצילני מן המקרים הבאים עלי כדרך מנהג הטבע ומנהגו של עולם, כענין שאמר דוד דבקה נפשי אחריך בי תמכה ימינך, רוצה לומר כשנפשי דבקה בך ונמשכת אחריך לעבדך בלב שלם, מיד היא תומכת ביד ימינך שהיא ההשגחה האלהית העוזרת אותי, כאלו אתה אוחז ביד ימיני לשמרני מן הפגעים, ואני רואה כי באלו החיים הגשמיים בעצתך תנחני, כלומר בהערות אלהיות, כמו שנזכר בפרק י"א מזה המאמר, תנחני ותנהלני להנצל מכף רע, ואחר אלו החיים אל כבוד תקחני, ובזה אני מחשב בגודל הכבוד והמעלה המוכן לי, ואני אומר

8 תהלים ס"ג ט'.

1 וגו'] A om. and adds וכליותי אשתונן. || 6 אוחז] A adds מיד. || 12 לשמרני] A לסמכני. || 13 הגשמיים] A הנצחיים. || 17 מחשב] S משבת.

for me I ponder and say: "Whom have I in heaven but Thee?"[1] namely Thy glory which hovers over me and takes care of me from heaven. "And beside Thee," whom I have in heaven, "I desire nothing upon earth." For I know that when the body and its powers—"My flesh and my heart"[2]—those psychic powers which are dependent upon the body, are destroyed, I am not destroyed. There will still remain something permanent in me—"the rock of my heart"—i. e. the rational power, which is as permanent as a strong rock,[3] and my portion in existence is that I shall cleave to God forever, because He is eternal, and I shall not fear destruction, since I cleave to an eternal being. "But they that go far from Thee shall perish," without doubt, "Thou wilt destroy all them that go astray from Thee,"[4] i. e. those who depart from Thee and cleave to something else. "But as for me, the nearness of God is my good,"[5] i. e. all my good is that I may cleave to God, and that I shall "make the Lord God my refuge, that I may tell of all Thy works," viz. the missions of the prophets and the wonders performed by them.

---

[1] Ps. 73, 25.

[2] Ibid. 26.

[3] This is the Aristotelian idea adopted by the followers of Aristotle, Jews, Christians and Mohammedans, in the middle ages, namely that those functions of the soul which act through the means of corporeal organs, like sensation, memory, imagination, love and hate, etc., perish with the

בלבי מי לי בשמים וגו׳, שזהו כבודך החופף עלי ומשגיח בי מן השמים, ועמך שיש לי בשמים לא חפצתי בדבר מן הארץ, שאני יודע כי כשיכלה הגוף וכחותיו שהוא שארי ולבבי, שהם הכחות הנפשיות אותם שיש להם התלות בגוף, עם כל זה אינני כלה בכלותם, שעדיין ישאר דבר קיים בי והוא שקרא צור לבבי, שהוא החלק השכלי שהוא קיים כצור החזק, וחלקי במציאות הוא היותי נדבק באלהים לעולם שהוא דבר נצחי, ולא אפחד מן ההפסד אחר שאני דבק בדבר נצחי. אבל המתרחקים ממך יאבדו בלי ספק, שאתה תצמית כל זונה ממך, כלומר הנפרד ממך ומתדבק בדבר אחר זולתך, ואני קרבת אלהים לי טוב, רוצה לומר כל טובי הוא היותי מתקרב אל השם ודבק בו ושאשית בה׳ אלהים מחסי לספר כל מלאכותיך, רוצה לומר השליחיות והנפלאות שנעשו על ידי הנביאים.

14 מתקרב] S מתדבק. || ודבק בו] S om. || 16 השליחיות] S השלחיות.

---

body, and the rational faculty alone remains. Cf. Zeller, Aristotle and the Earlier Peripatetics, II, 92 f.

[4] Ps. 73, 27.

[5] Ibid. 28.

This is the method in which Asaph solved these problems. It is correct and in agreement with the truth.

Chapter 15

The next question is, since Asaph stated these problems and solved them, as we have seen, why did the prophets who came after concern themselves again with the same problems, and what new ideas did they contribute to the problems or their solutions?

We might say that the matter was no longer a problem to the prophets since Asaph had given the solution; but that they mentioned these two points because it gave them great pain when they saw with their own eyes wicked men prosper and righteous men suffer. For actual seeing of a thing causes more pain than mere knowing about it. A person is moved more by that which he perceives with the senses than by that which he merely knows, though he has no doubt whatever of its reality. For example, Moses was told by God on the mountain, "Go, get thee down; for thy people... have made them a molten calf..."[1] And

---

[1] Ex. 32, 7.

ז וזהו הדרך שהלך אסף בהתר אלו הספקות, והוא נכון מאד ומסכים אל האמת:

פרק טו

א ומה שנשאר עלינו לבאר הוא, שאחר שנזכרו בדברי אסף הספקות הללו והתרם על דרך שכתבתי, למה חזרו הנביאים הבאים אחריו לספק עליהם, ומה חדשו בספקות ובהתרם.

ב והיינו יכולין לומר שהנביאים לא היו מסתפקים בדבר זה אחר שנזכר ההתר בדברי אסף, אלא שהזכירו שתי אלו הספקות להיותם מצטערים על הדבר צער גדול כשהיו רואין בעיניהם רשע וטוב לו או צדיק ורע לו, שהדבר הנראה לעינים מצער את האדם צער גדול יותר מהידיעה בו, שהאדם מתפעל יותר מהמורגש ומושג בחוש יותר ממה שיתפעל מן הנודע באמתות, אף על פי שלא יספק במציאותו כלל, הלא תראה משה רבינו עליו השלום נאמר לו מפי השם בהר לך רד וגו׳, ולא

17 שמות ל״ב ז׳.

שנזכרו[4]] S שזכרנו. || שכתבתי] A שכתבנו. || זה[9]] S om. || יספק[16]] S יספיק. || בהר[17]] A om. || רד] A adds כי שחת עמך. || וגו׳] A adds עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו וגו׳.

since God had told him this, he had no doubt it was true. And yet that did not prevent him from taking the tables down with him. He did not want to leave them on the mountain. But when he came near to the camp and saw the calf with his own eyes, he became angry and cast away the tables and broke them at the foot of the mount. We see thus that he was more affected by that which he saw with his eyes, being moved by pain and anger, than by what he heard, though he knew that that which God had told him was absolutely true. In the same way it is possible to say that when the prophets saw with their own eyes righteous men suffer and wicked men prosper, they were grieved and complained, as a sick man complains of his sickness, even if he knew the cause of his sickness in advance and knew that he must get sick, nevertheless this does not keep him from complaining when he is sick. This is clear from the statement of Jeremiah: "Right wouldest Thou be, O Lord, were I to contend with Thee."[1] He means, I know that Thou art right and that Thy judgments are correct when I contend with Thee, i. e. when I complain of this matter, and yet I can not forget the sorrow

---

[1] Jer. 12, 1.

היה הדבר אצלו בספק כלל אחר שנאמר לו מפי השם, ועם כל זה לא נמנע מלהוריד הלוחות ולא הסכים להניחם בהר ושלא להורידם, וכשקרב אל המחנה וראה את העגל בחוש, חרה אפו וישלך מידיו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר, הרי שנתפעל מן הנראה לעינים ונצטער וחרה אפו יותר ממה שנתפעל מן הנשמע, אף על פי שהיה יודע שהנאמר לו מפי השם יתברך אמת גמור בלי ספק. ועל דרך זה היה אפשר לומר שהנביאים בראותם בעיניהם צדיק ורע לו רשע וטוב לו היו מצטערין מאד על זה, ובעבור זה היו מתלוננים על הדבר הזה כחולה המצטער על חליו בעת חליו אף על פי שיודע סבת חליו קודם לכן ויודע שיחלה בהכרח, אינו מניח מהתלונן על חליו בשעת החולי, ויורה על זה מאמר ירמיה שאמר צדיק אתה ה׳ כי אריב אליך, כלומר יודע אני שצדיק אתה ה׳ וישר משפטיך כשאריב אליך, רצה לומר כשאני מתרעם מן המדה הזאת, אבל מכל מקום אני זוכר

---

15 ירמיה י״ב א׳.

לו[10]] A adds לא. || הזה[12]] A om. || בעת חליו] S om. || אליך[16]] A adds אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה וגו׳.

I feel: “Wherefore doth the way of the wicked prosper?” We might say therefore that all the prophets were in the same position. But this is altogether unsatisfactory, and is not in agreement with the biblical texts.

It seems to me that the prophets were not troubled by the same aspect of the problem that troubled Asaph. Their complaint is expressed in the words of David: “Let me fall now into the hand of the Lord, for very great are His mercies; and let me not fall into the hand of man.”[1] God's judgments are right, and a righteous man may suffer for various reasons, as we have seen. But it does not seem just that this suffering should be inflicted upon the righteous by the wicked man himself. This leads people to find fault with God's judgments and the Torah loses its hold upon them. This is indicated in the expression of Habakkuk's complaint: “For the wicked doth beset the righteous; therefore right goeth forth perverted.”[2] He knew that Israel had sinned and deserved punishment, but he complained because the punishment was inflicted upon them through the wicked Nebuchadnezzar. The proper thing would have been that their punishment should come from God, as a plague or a famine, or sick-

[1] I Chron. 21, 13.

[2] Hab. 1, 4.

צערי מדוע דרך רשעים צלחה, וכן נאמר שהיתה כונת כל הנביאים, אלא שאין זה מספיק מכל וכל ולא מסכים עם הכתובים יפה.

נ והנראה לי בזה הוא שהנביאים לא היו מסתפקים בדרוש שנסתפק אסף כלל, אבל היו מסתפקים ומתלוננים על דרך מה שאמר דוד אפלה נא ביד ה׳ כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה, וזה שאף על פי שממשפטי השם הישרים אפשר שיגיע רע לצדיק כמו שכתבנו, מכל מקום לא היה ראוי שיגיע זה לצדיק על ידי הרשע עצמו, שזה מביא לאנשים לפקפק במשפטי השם ותפוג תורה, ויורה על זה לשון תלונת חבקוק, שאמר כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל, כי אף על פי שהיה יודע שישראל חוטאין וחייבין עונש, היה מתרעם על היות הגעת העונש לישראל על ידי נבוכדנאצר הרשע, כי היה ראוי שיגיעם עונש על ידי השם אם במגפה או ברעב או בתחלואים רעים

---

1 ירמיה י״ב א׳. || 6 דברי הימים א׳ כ״א י״ג. || 12 חבקוק א׳ ד׳.

---

3 הכתובים] S הכתוב. || 6 אפלה] S נפלה. || 7 ה׳–אפולה] S om. and adds וגו׳. || 8 שממשפטי] A שמשפטי. || 13 כי] S om. || 16 נבוכדנאצר] S נבוכדנצר.

ness, such as afflicted Job, or that Jerusalem should be overthrown instantaneously like Sodom, and not that the wicked should beset the righteous.

To show that this is the meaning of his complaint, he says: "Wherefore lookest Thou, when they deal treacherously, and holdest Thy peace, when the wicked swalloweth up the man that is more righteous than he?"[1] He does not say, "Swalloweth up the righteous," simply, but, "The man that is more righteous than he." His meaning is, The Israelites are not, indeed, absolutely righteous men, but they are more righteous than the wicked Nebuchadnezzar, who swallowed them up. This was his complaint, why does God arrange the world so that the wicked should inflict evil upon a person more righteous than he, though he be not absolutely righteous?

Jeremiah's complaint was of the same kind. He complained of the men of Anathoth, who were wicked men and pursued him, seeking his life, and desiring to make him drink poison without his knowledge: "But I was like a docile lamb that is led to the slaughter; and I knew not that they had devised devices against me: 'Let us destroy the tree with the fruit thereof, and let us cut him off from the land of the living, That his name may be no more remembered.' "[2] If not for divine providence, he would have fallen into their hands, as he says: "And the Lord gave me knowledge of it, and I knew it; Then Thou

[1] Hab. 1, 13.

[2] Jer. 11, 19.

כמו שחלו באיוב, או שתהיה ירושלים הפוכה כמו רגע כסדום, לא שיהיה הרשע מכתיר את הצדיק.

ד ולהראות שזו היתה כונתו בתלונתו אמר למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו, שלא אמר צדיק סתם אלא צדיק ממנו, כלומר שאף על פי שלא היו ישראל צדיקים גמורים מכל מקום היו יותר צדיקים מנבוכדנאצר הרשע שהיה מבלע אותם, ומזה היה מתרעם למה היה השם מתנהג במדה הזאת שיגיע הרע על יד הרשע לצדיק ממנו אף על פי שאינו צדיק גמור.

ה וכן תרעומת ירמיה היה על דרך זה גם כן, שהיה מתרעם על אנשי ענתות שהיו רשעים והיו רודפין אותו ומבקשין את נפשו והיו רוצים להשקותו סם המות והוא לא היה יודע, אמר ואני ככבש אלוף יובל לטבוח ולא ידעתי כי עלי חשבו מחשבות נשחיתה עץ בלחמו ונכריתנו מארץ חיים ושמו לא יזכר עוד, ולולא ההשגחה האלהית היה נופל בידם, כמו שאמר וה' הודיעני ואדעה אז הראיתני

3 חבקוק א' י"ג. || 14 ירמיה י"א י"ט. || 18 שם י"א י"ח.

7 מנבוכדנאצר] S מנבוכדנצר. || 8 השם] S om. || 16 חיים] S החיים.

showedst me their doings."[1] The point of the complaint is not that it is not just that God should use the wicked man as an instrument to avenge himself on the wicked, as I explained in the discussion of the prosperity of the wicked under the third head. The point of the criticism is that it leads men to suspect God's justice.

This is why Habakkuk says: "Therefore the law is slacked, and right doth never go forth."[2] Solomon had the same thing in mind when he said: "As a troubled fountain, and a corrupted spring, so is a righteous man that giveth way before the wicked."[3] The meaning is this: Just as the harm and the injury of a troubled fountain and a corrupted spring do not affect the fountain or the spring, but those who look at it and use it, who are grieved at seeing their fountain troubled and their spring corrupted, so when a righteous man gives way before the wicked, there is no harm done to the righteous, for he knows that the sufferings which are inflicted upon him are for his good, in order to wipe out the few iniquities which he has. He knows also that God has many ways of punishing those who transgress His will, and it makes no difference to him whether his sin is atoned for through a serpent or a lion or some other animal, or through a wicked man. But the harm that is

[1] Jer. 11, 18.
[2] Hab. 1, 4.
[3] Prov. 25, 26.

מעלליהם, וסבת התרעומות הזה לא לפי שאינו משפט ישר שיעשה השם מן הרשע כלי לקחת נקמתו מן הרשעים, כמו שבארתי בסבה הג' מרשע וטוב לו, אלא לפי שמביא את האנשים לחשוד משפטי השם יתברך.

ו והוא שאמר חבקוק על כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט וגו', וזהו על דרך מה שאמר שלמה מעין נרפש ומקור משחת צדיק מט לפני רשע, רוצה לומר שכמו שהמעין הנרפש והמקור המשחת אין הרע וההיזק למעין ולא למקור אלא לרואים ולמסתפקים ממנו, להיותם מצטערים על היות מעינם נרפש ומקורם משחת, כן כשהצדיק מט לפני רשע אין ההיזק לצדיק, שהוא יודע שהיסורין הבאין עליו הן לטובתו למרק מעוט עונות שבידו, ויודע גם כן שהרבה דרכים למקום כשיקח נקמתו מעוברי רצונו, ואין הבדל אצלו בין שיפרע השם חטאו לצדיק על ידי נחש או אריה או בעל חי אחר או על ידי הרשע, ואולם ההיזק והצער הוא לאנשים

6 חבקוק א' ד'. || 8 משלי כ"ה כ"ו.

1 לא] S אינו. || 3 שבארתי] A שבארנו. || 8 ומקור–רשע] S om. and adds 'וגו'. || 11 להיותם] S להיות. || 12 משחת] A נשחת. || 15 נקמתו] A adds ממנו. || 16 שיפרע] S שיפרש.

done is to the spectators who will throw suspicion upon God's judgments and say: "So and so is an absolutely wicked man, and he did harm to so and so, who is more righteous than he, though he is not an absolutely righteous man." And it will seem to them that the thing is unjust, not that it is really unjust, for Habakkuk himself explains it when he says: "O Lord, Thou hast ordained them for judgment, and Thou, O Rock, hast established them for correction."[1] The meaning is, the wicked man is nothing more than an instrument with which God exercises judgment upon the wicked, and He also corrects the righteous through it, causing them pain and grief, in order to wipe out the few iniquities which they have, so that they may merit life in the world to come, and that the wicked man may perish instantaneously and forever, as all the seed of Nebuchadnezzar perished, while Israel returned from the Babylonian exile and prospered.

The upshot of it all is that all the sufferings of the righteous are for a good purpose, and the prosperity of the wicked is for a bad purpose. But the character of a thing as good or bad is determined by the purpose. This is the way we must understand all the prophets and the sages. Some of them speak from the point of view of Asaph and Job, and some from the point of view of Habakkuk and Jeremiah. This will suffice as a discussion of Providence.

---

[1] Hab. 1, 12.

הרואים, לפי שהם באים להטיל חשד במשפטי השם ולומר הנה פלוני רשע גמור והוא מזיק את פלוני שהוא צדיק ממנו אף על פי שאינו צדיק גמור, ונראה לאנשים שאין זה משפט ישר, לא שיהיה כן לפי האמת, שהנה חבקוק עצמו באר זה, שאמר ה' למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו, רצה לומר שהרשע אינו רק כלי שיעשה השם יתברך על ידו משפט ברשעים, ושיוכיח השם הצדיקים על ידו במכאוב וצער, כדי למרק מיעוט עונות שבידם כדי שיזכו לחיי העולם הבא, ושיאבד הרשע אבדון נצחי כרגע, כמו שנאבד כל זרע נבוכדנאצר וישראל עלו מגלות בבל והצליחו.

ז והעולה מזה שכל יסורי הצדיקים תכליתן לטוב והצלחות הרשע תכליתן לרע, וכל דבר יבחן טובתו או רעתו כפי התכלית. ובזה הדרך יובנו כל דברי הנביאים והחכמים אחד לאחד, שיש מהם שדברו על דרך אסף או איוב, ויש שדברו על דרך חבקוק וירמיה, ויספיק הדבור בהשגחה במה שכתבנו:

---

5 חבקוק א' י"ב.

---

1 להטיל חשד] S לחשוד. || 7 רק] A om. || יתברך] A om. || 11 נבוכדנאצר] S נבוכדנצר.

CHAPTER 16

Having treated of Providence, it is proper to follow it up with a discussion of prayer. For though prayer is not a fundamental principle of the Torah, nevertheless it is a branch growing out of Providence. The acceptance of prayer necessarily indicates Providence, as we said before. And on the other hand, every one who believes in Providence must believe that prayer will help him and save him from misfortune. If one does not pray in a time of trouble, it is either because he does not believe in Providence, or because, though he does believe in Providence, he doubts God's ability to save him—both of which are forms of unbelief—or because, though he believes in Providence and doubts not God's ability to save him, for God is all powerful, he doubts whether he is worthy of the privilege of having his prayer heard.

Now it is true that a man must never be righteous in his own eyes, nevertheless this should not prevent him from praying to God to satisfy his needs. For to refrain from prayer on this account indicates a belief that the good which comes to man from God is a reward for his good deeds and

פרק יז

א ויאוי שנמשיך אל ההשגחה הדבור בתפלה, לפי שהתפלה אף על פי שאינה עקר מן עקרי התורה הנה היא ענף מסתעף מן ההשגחה, שקבלת התפלה יורה בהכרח על ההשגחה כמו שבארנו, והוא דבר ראוי ומחוייב על כל מאמין בהשגחה שיאמין שהתפלה תועיל לו להצילו מרעתו, כי מי שלא יתפלל לשם בעת צרתו הנה הוא אם מפני שלא יאמין בהשגחה, ואם שיאמין בה אבל יספק ביכולת השם על הצלתו, ושתיהן כפירה, ואם שיאמין בהשגחה ולא יספק ביכולת השם יתברך על הצלתו, שהאל יכול על כל דבר, אבל יספק אם הוא ראוי לכמו זו ההטבה שתשמע תפלתו.

ב וזה דבר ראוי ומחוייב על כל אדם שלא להיות צדיק בעיניו, אבל מכל מקום אין ראוי שימנע בעבור זה מלהתפלל לאל על המצטרך לו, כי עושה זה הלא הוא לפי שהוא מאמין שהטוב המגיע לאדם מהשם הוא גמול מעשיו הטובים לא חסד ה'

---

[7] תועיל] S מועיל. || להצילו] A להציל לו. || [8] לשם] S om. || [9] בה] A om. || [16] על המצטרך לו] S צרכיו. || [17] עושה–הלא] A הנמנע בעבור זה מלהתפלל לאל על צרכיו הנה.

not due to God's mercy and kindness. But this opinion is incorrect, as we read in the Bible: "We do not present our supplications before Thee because of our righteousness, but because of Thy great compassions."[1] The kindness of God and the mercy He bestows upon all His creatures are based upon pure loving kindness, and are not in the nature of compensation, as God said to Job: "Who hath given Me anything beforehand, that I should repay him?"[2] The Rabbis say: If a man makes a *mezuzah*[3] have I not given him the house? And if he attaches *zizit* (fringes) to his garment,[4] have I not given him the garment?[5]

The proper belief, then, is that all benefits which come from God are due purely to His loving kindness, and are not compensation for one's good deeds. This being so, benefits may come from God whether the recipient deserves to receive them or not. For prayer confers a capacity upon a person who is not by nature fit to receive a given benefit. No one else except God can do anything like this unless the recipient has a capacity, natural or artificial; because all the superlunar powers are finite and can act only upon that which is prepared to receive their influence. As fire has the power to make warm, and water to make cold, so Mars has the power,

---

[1] Dan. 9, 18.

[2] Job 41, 3.

[3] An inscription on the doorpost, according to Deut. 6, 9.

[4] Num. 15, 38.

[5] Yalkut Shim'oni ad locum.

ורחמיו, וזה דעת בלתי נכון, שהרי הכתוב אומר לא על צדקותינו וגו' כי על רחמיך הרבים, לפי שחסדי השם יתברך ורחמיו על כל ברואיו על צד החסד הגמור לא על צד הגמול, הוא שאמר השם לאיוב מי הקדימני ואשלם, ואמרו רבותינו ז"ל כלום עשה אדם מזוזה ולא נתתי לו בית, תלה ציצית בבגדו ולא נתתי לו טלית.

ג ולזה מה שראוי להאמין שכל הטובות המגיעות מהשם הם על צד החסד הגמור לא שכר מעשיו הטובים, ומזה הצד כבר יגיעו מאתו טובות הן שיהיה המקבל מוכן או בלתי מוכן, שהתפלה תקנה אל האדם הכנה שאיננה בטבעו לקבל הטוב ההוא, מה שאי אפשר שיגיע זה וכיוצא בו משום נמצא זולת השם בזולת הכנה אחרת אם טבעית ואם מלאכותית, וזה לפי שכל הכחות העליונות הם מוגבלות ולא יגיעו אלא על המוכן, כי כמו שכח האש לחמם והמים לקרר כן כח מאדים על דרך

1 דניאל ט' י"ח. || 5 איוב מ"א ג'. || ילקוט שמעוני במקומו.

2 וגו'] A om. and adds אנחנו מפילים תחנונינו לפניך. || 3 ורחמיו] A adds גוברים. || 6 תלה] S om. || 8 שכל] A לכל. || 15 הכחות] A הנחות. || 16 על] S adds צד.

for example, to destroy, to kill and to ruin. But it can not bestow the opposite of that which the recipient is prepared to receive or vary its activity, as the fire has no power to make cool. Similarly Jupiter has the power to make prosperous and rich, but he can not change that indication and give the recipient the opposite, as water has not the power to make warm, except *per accidens*.[1] The same thing applies to the other superlunar powers.

The Rabbis explain this matter in the Talmud: "When the wicked Nebuchadnezzar cast Hananiah, Mishael and Azariah into the fiery furnace, Yurkemi, the spirit of hail, came before God and said, Lord of the world, let me go down and cool the furnace, and save the righteous men. Thereupon Gabriel rose before God, and said: This is not in consonance with the dignity of God, but let me, the spirit of fire, go and heat the furnace on the outside and cool it within so that there may be a miracle within a miracle."[2] It is clear from this that Yurkemi only had the power to cool and Gabriel had the power only to heat, except when God desired otherwise. The super-

---

[1] I. e. by virtue of the heat of fire which has made the water hot.

[2] Pesahim 118a.

משל להשמיד להרוג ולאבד, ואין בידו להשפיע ההפך על המקבל או לשנות זה אם יהיה המקבל מוכן, כמו שאין כח ביד האש לקרר, וכן כח צדק להצליח ולהעשיר, ואין בידו לשנות ההוראה ההיא ולהשפיע ההפך על המקבל, כמו שאין כח ביד המים לחמם אלא במקרה, ועל זה הדרך שאר הכחות העליונות.

ד וזה הדבר בארו אותו רבותינו ז״ל בפרק ערבי פסחים, אמרו שם בשעה שהפיל נבוכדנאצר הרשע את חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש, עמד יורקמי שר של ברד לפני הקדוש ברוך הוא ואמר לפניו, רבונו של עולם ארד ואצנן את הכבשן ואציל את הצדיקים, עמד גבריאל לפני הקדוש ברוך הוא ואמר, אין כבודו של הקדוש ברוך הוא בכך אלא אני שר של אש אלך ואקדיר מבחוץ ואצנן מבפנים כדי שיהיה נס בתוך נס, הנה מבואר שאין כחו של יורקמי אלא לקרר וכחו של גבריאל אלא לחמם זולתי ברצון השם יתברך, וכן אי אפשר לכחות

9 דף קי״ח ע״א.

1 להרוג] A om. || ולאבד] A ולהחריב. || 4 ולהעשיר] S ולהישיר. || 9 נבוכדנאצר] S נבוכדנצר. || 11 יורקמי] S טרקמי. || 15 אלך] S om. || 17 יורקמי] S טרקמי.

lunar powers, therefore, can not act upon the recipients unless the latter have the capacity, whether the influence comes upon the recipient through a visible property or an invisible. For example, drugs act upon those who take them, either through their natural qualities or through their properties, which are invisible qualities, according as the recipients are prepared to receive the quality or property in question.

Now when the recipient prepares himself to receive the influence which comes from the visible nature of a given star, as for example, to receive moisture from the moon or heat from the sun, there is no likelihood of an erroneous opinion that the effect is due to the favor of the star. But if the recipient prepares himself to receive the influence of the star through one of those acts whose causes are unknown, like the acts of drugs which come from their properties, people are led into the erroneous opinion that the effect is due to the favor of the star. But it is not true. The fact is this, that just as the influence of the teacher affects the pupil who is prepared more than the one who is not prepared, though the teacher is not directing his instruction to the one more than the other, so the influence of the star reaches the one who is prepared more than the one who is unprepared, without any intention or will on the part of the star.

העליונות לחול על המקבלים בזולת ההכנה, הן שיהיה השפע ההוא חל על המקבל מצד טבע נגלה או מצד טבע נסתר, כמו שהסמים יפעלו במקבלים אם מצד טבעם ואם מצד סגולותיהם שהוא הטבע הנסתר כפי הכנת המקבלים לקבל הטבע ההוא או הסגולה ההיא.

ה ואולם כשיכין המקבל עצמו לקבל השפע ההוא המגיע מצד טבע הכוכב הנגלה, כמו לקבל הלחלוח מצד הלבנה והחמום על ידי השמש, אין זה ממה שיביא לטעות ולחשוב שהפעל ההוא מגיע מצד הפקת רצון הכוכב, אבל כשיכין המקבל עצמו לקבל שפע הכוכב על יד איזו פעולה מן הפעולות שסבתם נסתרת דומה אל הפעולה הנמשכת מהסמים מצד סגולותיהם, יביא את האנשים לטעות ולחשוב שהפעל ההוא מגיע מצד הפקת רצון הכוכב, ואינו כן, אלא כמו ששפע המלמד יחול על המוכן מהמתלמדים יותר ממה שיחול על הבלתי מוכן מבלי שיכוין המלמד לאחד מהם יותר ממה שיכוין לאחר, כן שפע הכוכב יגיע על המוכן יותר מעל הבלתי מוכן מבלי כוונה ורצון ממנו.

---

3 שהסמים] A שהשמים. || 14 סגולותיהם] S פעולותיהם.

The error of the idolaters was just this, namely, that they thought that the influence which comes from the star is due to the favor of the star gained by doing those things which are of particular interest to the particular star, not knowing that the real reason is because those activities prepare the recipient. The error was due to the fact that the causes are unknown. For this reason they bowed down before the star and prayed to it, offered sacrifices, burned incense and poured out libations to it, thinking to obtain its favor through these rites.

The error here is clear, for the force of the higher powers is limited, and no one of them can do anything else than that which its nature determines. And its activity depends upon the preparation of the recipient and is not in the nature of a voluntary act. Baal Peor, for example, had the power to act as a purgative for those who performed the act of defecation before him. The Rabbis say that the priests fed the person with beets and gave him beer of *hizme* to drink.[1] The purpose was to prepare the recipient for the effect, which followed in the person who defecated before it, whether he needed it or not, thus benefiting the one who needed it, and injuring and killing the one who needed it not, for the effect

[1] Sanhedrin 64a. For the meaning of תרדין and שכר של הזמי see Jastrow, Dictionary, s. vv. תְּרָד and הִיזְמָא. For Baal Peor, see Num. 25, 3 and Gesenius, Lexicon. It is hard to tell whether the talmudic description of the worship has a tradition behind it or not. It surely has no basis in the biblical text, which bears a different implication.

ו וזה היה שורש הטעות בעובדי עבודה זרה, שהיו חושבין שהשפע המגיע מהכוכב היה מצד הפקת רצון הכוכב על ידי הפעולות המיוחדות לכוכב כוכב, ולא יחשבו שזה מצד שהפעולות ההם יתנו הכנה במקבל, וזה לפי שהיתה הסבה בהן נעלמת, ובעבור זה היו באין להשתחוות לו ולהתפלל לפניו ולזבח ולקטר ולנסך לכוכב ההוא, בהיותם חושבין להפיק רצון ממנו על יד הפעולות ההן.

ז והטעות בזה מבואר, לפי שיכולת הכחות העליונות מוגבל ואין כח ביד שום אחד מהן לעשות אלא מה שיגזור טבעו, וכפי הכנת המקבל בלבד לא על צד הרצון כלל, וזה כמו בעל פעור שהיה כחו לשלשל הליחות לפוערים לפניו, ואמרו רבותינו ז״ל שהכומרין היו מאכילין אותו תרדין ומשקין אותו שכר של הזמי, וזה כדי שיוכן המקבל לכך, והפעל הזה היה נמשך ממנו אל הפוער לפניו הן שיהיה צריך לכך או בלתי צריך, והיה מועיל אל הצריך ומזיק אל הבלתי צריך וממית אותו, וזה לפי שלא היה הפעל נמשך ממנו על צד הרצון,

14 סנהדרין דף ס״ד ע״א.

3 ידי] S om. || 10 לפי] S om.

was not voluntary. This is why the Bible calls that service, "sacrifices of the dead:" "They joined themselves also unto Baal of Peor, and ate the sacrifices of the dead."[1] The point of the analogy is that just as the dead have not the power to will or not to will, so the stars have not the power to will or not to will. As the fire has not the power to refrain from burning the garment of the righteous man if he comes near it, nor the power to burn the garment of the wicked when he is far away, or if the object is such that it is not subject to being burned, so the star has no power to do good or evil except as its nature dictates and as the recipient is prepared for the effect. Therefore it is not proper to pray to it since it can not act voluntarily. God alone is the one to pray to, because His activities are voluntary. He can will or not, can do a thing as well as its opposite, can do a kindness gratis, i. e. whether the recipient is deserving or not, provided he prepares himself by prayer alone.

This is stated clearly in the Bible in many places, and especially in relation to Menasseh, son of Hezekiah, king of Judah, who was a thoroughly wicked man, and never had his like before or after in disobedience and wrongdoing. And

---

[1] Ps. 106, 28.

ולזה מה שקרא הכתוב לעבודה ההיא זבחי מתים, אמר ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים, כלומר כי כמו שאין ביד המת כח לרצות ושלא לרצות, כן אין ביד הכוכבים לרצות ושלא לרצות, כמו שאין יכולת ביד האש שלא לשרוף בגד הצדיק כשיקרב אליו או לשרוף בגד הרשע כשירחק ממנו או כשלא תהיה בו הכנה כלל לקבל השרפה, כן אין כח ביד הכוכב להרע או להיטיב אלא כפי מה שיגזור טבעו וכפי הכנת המקבל, ולזה לא תהיה התפלה ראויה אליו כלל, אחר שאין פעולתו על צד הרצון, אלא להשם יתברך שהפעולות המגיעות ממנו הן מגיעות על צד הרצון, ויש בידו כח לרצות ושלא לרצות ולעשות דבר והפכו ולעשות חסד חנם, הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי, אלא כשיכין עצמו על ידי התפלה בלבד.

ח וזה דבר נתבאר בכתוב במקומות הרבה, ובפרט במנשה בן חזקיה מלך יהודה שהיה רשע גמור ולא היה מי שמרדה והפליג בעול כמוהו לפניו ולאחריו,

2 תהלים ק״ו כ״ח.

כי[3]] S om. || שאין] A adds כח. || כח] A om. || בכתוב[16]] A בנביאים.

yet we read: "And when he was in distress, he besought the Lord his God . . . and he prayed unto Him; and He was entreated of him, and heard his supplication, and brought him back to Jerusalem into his kingdom."[1] We learn from this two things, one is that even though a person is thoroughly wicked like Menasseh, he may become fit to receive divine grace through prayer. The second is that prayer is heard even though it is forced by distress, as the text testifies: "And when he was in distress . . ."

This shows how wonderfully great is God's kindness to His creatures. For a human being under similar circumstances would say, "Why are ye come unto me now when ye are in distress?"[2] But God delights in loving-kindness, and His right hand is extended to receive penitents at all times. Thus the Psalmist says: "Then they cried unto the Lord in their trouble, and He delivered them . . ."[3] Jonah says: "I called out of mine affliction unto the Lord, and He answered me."[4] He means, although I did not deserve to have my prayer in distress accepted, after I ran away from Him, nevertheless He did not forbear to answer me.

---

[1] II Chron. 33, 12-13.
[2] Judg. 11, 7.
[3] Ps. 107, 6.
[4] Jonah 2, 3.

ואף על פי כן נאמר בו ובהצר לו חלה את פני ה' אלהיו וגו' ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנתו וישיבהו ירושלים למלכותו, ולמדנו מזה שני דברים, האחד שאף אם יהיה המתפלל בתכלית הרוע כמנשה יוכן לקבל החסד על ידי התפלה, והשני שהתפלה היא נשמעת אף מתוך הצרה, כמו שהעיד הכתוב ובהצר לו וגו'.

ט וזה מורה על גודל הפלגת חסד השם יתברך על ברואיו, שמדרך האנשים לומר ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם, אבל השם יתברך הוא חפץ חסד וימינו פשוטה לקבל שבים בכל עת ועת, אמר המשורר ויצעקו אל ה' בצר להם וגו', ואמר יונה קראתי מצרה לי אל ה' ויענני, כלומר אף אם לא היה ראוי שתקובל תפלתי מתוך הצרה אחר שברחתי מלפניו, לא בעבור זה נמנע מלענות אותי, וזהו קראתי מצרה לי אל ה' ויענני:

---

1 דברי הימים ב' ל"ג י"ב–י"ג. || 9 שופטים י"א ז'. || 12 תהלים ק"ז ו'. || 13 יונה ב' ג'.

---

4 המתפלל] A המתפעל. || 5 כמנשה] S om. || יוכן] S מוכן. || 7 וגו'] A om. and adds חלה את פני ה' אלהיו. || 10 עתה] A om. || 12 וגו'] A om. and adds ממצוקותיהם יושיעם. || 14 אחר] A ואחר; S om. || 15 שברחתי] S שבחרתי. || 16 קראתי] A קראת לי אל־. || ויענני] S om.

Chapter 17

All kinds of loving-kindness emanate and derive from God, and there is no other being who can bestow a kindness on any one. The reason is because one can not expect an absolute kindness from any one unless the latter has the following four attributes.

1. He must be unchangeable; for if he is subject to change, the kindness coming from him can not be absolute because it will not be permanent. But God is the only unchangeable being, as I explained in Book II, chapter 2.[1]

2. He must not require the aid of any other being in bestowing the kindness or benefit in question. For if he requires the aid of another, the recipient can not be sure of the continuance of that kindness unless the aid continues. The superlunar powers are a case in point. They indicate a certain event if a certain other condition or cause is there to assist them, for example, if the rising star is in its elevation,[2] or faces a

---

[1] Cf. also II, 19.

[2] בעל הצומח and בית כבודו are astrological terms. צומח means rising. Ibn Ezra in his ספר המולדות (Paris, Nat. Lib., Fonds Héb. 1056, fol. 46) has בהכנס מאדים אל מעלתו הצומחת. See below, IV, 43, page 433, note 2, לידע הצומח, לקחת הצומח, and cf. Rosin, MGWJ, 42, p. 308; ib. p. 346f. כבוד = elevation. See also Efros in J.Q.R., N.S., 17, 329.

פרק יז

א כל מיני החסד מושפעים ונמשכים מהשם יתברך, ואין נמצא אחר זולתו שיוכל להשפיע חסד על שום נמצא. וזה לפי שאי אפשר שיקווה חסד גמור משום נמצא אלא אם נמצאו במשפיע ההוא ד' תארים.

ב האחד שיהיה המשפיע ההוא בלתי משתנה, שאם היה משתנה אי אפשר שיהיה החסד הנמשך ממנו גמור כי לא יהיה קיים, ואין נמצא זולת ה' שלא ישתנה, כמו שבארתי בפרק ב' מהמאמר הב'.

ג והב' שיהיה המשפיע ההוא בלתי צריך אל עזר אחר נמצא זולתו בהשפעת החסד ההוא או הטוב ההוא, שאם יהיה צריך אל עזר זולתו לא יהיה בטוח מקבל החסד שיתמיד החסד ההוא אם לא בהמצא העזר ההוא, והוא מבואר מהכחות העליונות שהם יורו על דבר כשיסכים עמהם ענין או סבה אחרת עוזרת לזה, כאלו תאמר שיהיה בעל הצומח בבית כבודו או יביט אל כוכב טוב וכיוצא

---

2 יתברך] A adds ברוך הוא. || 5 אם] S adds כן. || נמצאו] A ימצאו. || 7 אי אפשר שיהיה] A לא יהיה. || 9 שבארתי] A שבארנו. || ב'] S א', A י"ח. || הב'] A adds ואחר שהם משתנים אי אפשר שיהיה החסד בלתי משתנה. || 11–12 בהשפעת–ההוא] S om.

favorable star, and the like. But there is no other being who requires no assistance except God, as the Bible says: "I am the Lord that maketh all things; That stretcheth forth the heavens alone; That spread abroad the earth by Myself."[1]

3. He must be equally able to do either of two opposed things, else the recipient would not be able to obtain his desire at all times. For a person sometimes needs one thing and sometimes its opposite, for example sometimes he has to make war, and sometimes he has need of peace. Now it is well known in relation to the superlunar powers that the star which indicates war does not indicate peace, and the star which indicates destruction does not indicate building up, and the star which indicates war has no power to change its indication into one of peace. Similarly the star which indicates disease does not indicate health. Hence the recipient of a kindness can never be sure that he will always have the kindness that he needs, unless the giver has equal ability to give either of two opposite things. But there is no one else who has this power except God, as we read: "I form the light, and create darkness; I make peace and create evil; I am the Lord that doeth all these things."[2]

---

[1] Is. 44, 24.
[2] Ibid. 45, 7.

בזה, ואין נמצא בעולם שלא יצטרך אל עזר אלא השם יתברך, כמאמר הכתוב אני ה׳ עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי.

ד והשלישי שיהיה המשפיע ההוא יכול על ב׳ הפכים בשוה, שבזולת זה לא יוכל המקבל להשיג חפצו בכל עת, שפעמים יצטרך האדם אל דבר ופעם אל הפכו, שפעמים יצטרך דרך משל לעשות מלחמה ופעמים יצטרך אל שלום, והוא ידוע מהכחות העליונות שהכוכב המורה על המלחמה לא יורה על השלום, והמורה על החרבן לא יורה על הבנין, ואין כח ביד המורה על המלחמה להפך הוראתו לשלום, וכן המורה על המחלה לא יורה על הרפואה, ולזה לא יוכל המקבל החסד להיות בטוח שימשך אליו החסד המצטרך לו אלא אם כן יהיה המשפיע יכול על ב׳ ההפכים בשוה, ואין בעולם שיהיה יכול על זה אלא השם יתברך, אמר הכתוב יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע אני ה׳ עשה כל אלה.

2 ישעיה מ״ד כ״ד. || 17 שם מ״ה ז׳.

6–7 האדם–משל] A om. || 10 החרבן] S החרב.

4. The giver must be so situated that there is no other being who can prevent him from doing his will. For if there is one who can prevent him, then the recipient of the kindness can never be sure of obtaining the favor which he desires of the giver, for the latter may be prevented from doing it. Now it is clear that every being except God can be prevented by God, but no one can prevent God from doing His will, as we read: "Behold, He snatcheth away, who can hinder Him? Who will say unto Him: 'What doest Thou?'"[1]

When these conditions are combined in the giver, the recipient is assured that he will obtain his desire and that the kindness he receives will be permanent. Now since there is no one but God who combines in him these four conditions, it is clear that one should not desire or hope for any favor from any one else. The Bible makes this clear in the Song of Moses: "See now that I, even I, am He, and there is no God with Me . . ."[2] The meaning is as follows: The Gentiles, who oppress the Jews, think that God can not save them. "Where are their gods," they say, "The rock in whom they trusted; who did eat

---

[1] Job 9, 12.

[2] Deut. 32, 39.

ה והד׳ שיהיה המשפיע ההוא בצד שלא יהיה שום נמצא אחר יכול לעכב על ידו מלעשות רצונו, שאם יש מעכב על ידו לא יהיה בטוח מקבל החסד שיגיע אליו החסד המבוקש מן המשפיע ההוא, שאולי יעכב על ידו זולתו, והוא מבואר שכל נמצא זולת השם יכול השם לעכב על ידו, ואין מי שיעכב ביד השם שלא יעשה רצונו, אמר הכתוב הן יחתוף ומי ישיבנו מי יאמר אליו מה תעשה.

ו ובהתחבר אלו התנאים במשפיע יהיה בטוח מקבל החסד שיתקיים בידו החסד המגיע או שיגיע החסד המבוקש. ואחר שאין נמצא זולת השם שימצאו בו יחד אלו הד׳ תנאים, הוא מבואר שאין ראוי שיבוקש או שיקווה חסד משום נמצא זולתו, וזה הדבר באר אותו הכתוב בפרשת האזינו, ראו עתה כי אני אני הוא וגו׳, וביאורו שלפי שהגוים המצרין לישראל חושבין שהשם יתברך אין בו יכולת להצילם, ואמרו אי אלהימו צור חסיו בו

7 איוב ט׳ י״ב. || 14 דברים ל״ב ל״ט. || 17 שם ל״ב ל״ז–ל״ח.

9 התנאים] S התארים. || 11 החסד] S om. || 14 האזינו] A adds ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל. || 15 וגו׳] A om. and adds יאמר.

the fat of their sacrifices . . .?"[1] These words indicate that they think the God of Israel is like the other superlunar powers, that He is subject to change, or that He needs the help of another god, or that He is not equally able to do all things and opposite things, or that there is another being who can prevent Him. Hence the text explains that the God of Israel is not like the other superlunar powers, as they think, but on the contrary that God is eternal and unchanging. This is the meaning of the expression: "See now that I, even I, am He," i. e. there is no other being in the world who can say about himself, "I, I am he," except God.

The prophet says: "To whom then will ye liken Me, that I should be equal? saith the Holy One,"[2] i. e. that should be equal to Me in deserving the name holy. For every other being except God changes from day to day, and is not to-day what he was yesterday, having changed since then. Hence he can not use the expression, "I, I am he," for He is not always the same in attribute. God, on the other hand, who is not subject to change, can say of Himself: "I, I am He." Similarly the prophet says: "I, even I,

---

[1] Deut. 32, 37-38.

[2] Is. 40, 25.

אשר חלב זבחימו יאכלו, והדברים הללו מורים שהם חושבין שאלהי ישראל הוא כשאר הכחות העליונות, שהוא מקבל שנוי או שהוא צריך עזר אלוה אחר עמו או שאינו יכול על כל דבר, שאין לו כח על הב׳ הפכים בשוה, או שיש נמצא אחר זולתו שמעכב על ידו, ולזה באר שאין השם שהוא אלהי ישראל כשאר הכחות העליונות כאשר חשבו, אבל הענין הוא בהפך, שהוא יתברך קיים בלתי משתנה, וזהו אמרו ראו עתה כי אני אני הוא, כלומר שאין נמצא בעולם שיכול לומר על עצמו אני אני הוא אלא השם.

ז ואמר אל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש, רוצה לומר שיהיה לו השווי שיאמר קדוש, שכל נמצא זולתו הוא משתנה מיום אל יום ואינו היום אותו שהיה אתמול שכבר נשתנה, ולזה לא יפול עליו לשון אני אני הוא שאינו בכל פעם על תאר אחד קיים, אבל השם להיותו בלתי משתנה יכול לומר על עצמו אני אני הוא, וכן יאמר הנביא אנכי אנכי

12 ישעיה מ׳ כ״ה. || 18 שם מ״ג י״א.

[1] יאכלו] A adds סתרה יהי עליכם ויעזרוכם יקומו נסיכם יין ישתו. || [12–18] ואמר–קדוש] A om.

am the Lord."[1] The repetition of the pronoun can apply only to God, who is to-day what He was yesterday without any change. This is a reference to the first attribute. Then Moses says: "And there is no God with Me."[2] This means, I do not need any one else to help Me in My work, and refers to the second attribute. Then he continues: "I kill, and I make alive." This means, I can do equally either of two opposite things—an allusion to the third attribute. Then, alluding to the fourth attribute, he ends up: "And there is none that can deliver out of My hand." This means, there is no being who can prevent Me from doing what I desire. And since there is no other being who combines in himself these four requirements, no kindness can come from any one else but God. Hence the Psalmist says: "O Israel, hope in the Lord; For with the Lord there is mercy."[3] The meaning is, hope in the Lord, because that which you desire is not a matter of compensation, but an act of loving-kindness, and there is no being but God who can do kindness, for He alone is the source of all favor and kindness: "For with the Lord there is mercy," and not with any one else.

---

[1] Is. 43, 11.
[2] Deut. 32, 39.
[3] Ps. 130, 7.

ה', שלא יפול זה הכפל אלא עליו יתברך שהוא היום אותו שהיה אתמול מבלי שנוי, וזה רומז על התואר הראשון. ואמר אחר כן ואין אלהים עמדי, כלומר שאיני צריך בפעולותי עזר מזולתי, לרמוז על התואר הב'. ואמר אחר זה אני אמית ואחיה, כלומר שיש לי כח על הב' הפכים בשוה, לרמוז על התואר הג'. וסיים ואין מידי מציל, לרמוז על התואר הד', כלומר שאין שום נמצא זולתי שיוכל לעכב על ידי מלעשות רצוני. ואחר שאין נמצא זולתו שימצאו בו אלו הד' תנאים, אי אפשר שימשך החסד מזולתו אלא ממנו בלבד, ולזה אמר המשורר יחל ישראל אל ה' כי עם ה' החסד וגו', כלומר קוה אל ה' שמה שאתה מבקש אינו על צד הגמול אלא על צד החסד, ואין שום נמצא זולתו שיוכל לעשות חסד שהוא לבדו מקור החסדים והטובות כלם, וזהו כי עם ה' החסד, רוצה לומר ולא עם זולתו.

---

3 דברים ל"ב ל"ט. || 5 שם ל"ב ל"ז–ל"ח. || 12 תהלים ק"ל ז'.

---

[5] ואחיה] A adds מחצתי ואני ארפא. || [8] זולתי] A om. || [9] ידי] A ידו. || רצוני] A רצונו. || [12] וגו'] A om. and adds והרבה עמו פדות.

Prayer should therefore be directed to Him alone and to no one else. For how can a man pray to one who can not grant his prayer or request? Reason dictates that one should pray only to one who is able to grant one's request. For the impulse to pray comes from reason. It is true that we read in the Bible: "Lord, Thou hast heard the desire of the humble,"[1] from which it may appear that the impulse to pray is due to the faculty of desire, but it is not so. As soon as the power of desire begins to act, the rational faculty is aroused and reflects and seeks for a way to realize the desire. And when it determines that it can not be attained except through God who can do all things, and bestows kindness even upon those who are not deserving, it comes at once to the conclusion that God is the one to pray to.

It is because the first beginning comes from the power of desire that the Bible connects the hearing of prayer with the power of desire. Hence the Bible says: "Lord, Thou hast heard the desire of the humble," as if prayer came from the faculty of desire. But it is not so. Prayer is due to the power of reason, which prompts man to do good and to love God, whereas the power of desire has the opposite tendency. For this

[1] Ps. 10, 17.

ח ולזה תהיה התפלה ראויה אליו ולא לזולתו, שאיך יתפלל אדם לפני מי שאינו יכול לתת את שאלתו ולעשות את בקשתו, שהכח השכלי ישפוט שלא יתפלל אלא לפני מי שיש לאל ידו לעשות בקשתו. והתעוררות התפלה הוא מצד הכח השכלי, וזה שאף אם נמצא הכתוב אומר תאות ענוים שמעת ה׳, שיראה שהתפלה היא מהתעוררות הכח התאוני, אינו כן, אלא כי כשיתחיל הכח התאוני להתאוות יתעורר הכח השכלי לחשוב מחשבות לבקש דרך שתושג בו התאוה ההיא, וכשישפוט שזה לא יושג אלא על ידי השם שהוא יכול על כל דבר ומשפיע חסד אפילו על הבלתי ראוים, מיד יגזור שראוי להתפלל אליו יתברך.

ט ולפי שההתחלה הראשונה היא מצד הכח התאוני ייחס הכתוב שמיעת התפלה אל הכח המתאוה, ולזה הוא מה שאמר הכתוב תאות ענוים שמעת ה׳, כאלו התפלה היא מצד הכח המתאוה, ואינו כן, אלא מצד הכח השכלי המעורר את האדם אל הטוב ולאהבה את השם, והכח המתאוה בהפך,

---

6 תהלים י׳ י״ז.

---

6 אם] A om. || ענוים] A עניים. || 16 ענוים] A עניים.

reason the biblical verse ends up with the words: "Thou wilt direct their heart, Thou wilt cause Thine ear to attend", to indicate that God does not hear the desire of the humble until the rational power is prepared for prayer and to cleave to God. First, "Thou wilt direct their heart," and then, "cause Thine ear to attend."

Daniel also was told: "From the first day that thou didst set thy heart to understand, and to humble thyself before thy God, thy words were heard."[1] In explanation of this our Rabbis say:[2] "From this we learn that the intention to fast, even before the actual fasting, helps one in having his prayer received, by reason of the fact that his heart is prepared." This is the meaning of the biblical expression: "And it shall come to pass that, before they call, I will answer."[3] The meaning is, when the rational power prepares itself to pray or to submit to God and fast, even before the actual prayer and fasting take place, I will answer; and while they are talking about praying and fasting, I will hear them, even before they actually begin their prayer; provided, however, that the rational power has decided that the thing in question is a proper thing to pray for, and that it is possible of attainment,

[1] Dan. 10, 12.
[2] Ta'anit 8b, ed. Malter, p. 56.
[3] Is. 65, 24.

ולזה סיים הכתוב תכין לבם תקשיב אזנך, לבאר ששמיעת תאות הענוים אינה אלא אחר שיוכן הכח השכלי אל התפלה ולהדבק בשם, וזהו תכין לבם ואז תקשיב אזנך.

י וכן נאמר לדניאל מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך, ובארו רבותינו ז"ל מכאן שאפילו קבלת התענית קודם שיתענו תועיל לקבלת התפלה מצד הכנת הלב. וזהו שאמר הכתוב והיה טרם יקראו ואני אענה, כלומר כשיכין הכח השכלי עצמו להתפלל או להכנע ולהתענות, טרם שיעשו התפלה והתענית בפעל אני אענה, ובעוד הם מדברים לעשות התפלה והתענית אני אשמע, ואפילו קודם שיתפללו בפעל, ובלבד אחר שיגזור הכח השכלי שראוי להתפלל על הדבר הזה, ושהדבר ההוא אפשר

5 דניאל י' י"ב. || 7 תענית דף ח' ע"ב. || 9 ישעיה ס"ה כ"ד.

3 ולהדבק] S להדבק. || 5 מן] S למן. || הראשון] A, S om. || 5–6 את לבך] S אל לבבך. || 6 להבין] S להכין. || 7 רבותינו] S om. || 11 טרם] A וטרם. || 12–13 בפעל–והתענית] A om. by homoioteleuton.

not merely so far as the giver is concerned—for God can do everything—but that the possibility is there also so far as the recipient is concerned, i. e. that he is properly prepared to receive the favor in question. For if the recipient is not capable of receiving so great a kindness, if it is something which it is not in his power to receive, it is wrong to pray for it. Thus it is wrong to pray to God that He should make one king of the whole world like Alexander the Great, though it is possible so far as the giver is concerned, since God can do everything. The reason is because the recipient is not capable of receiving so great a favor, for not every one is fit to rule over all the inhabitants of the earth, as there may be among them some one who is better prepared for it than he, and God would not deprive the other one on account of this one. The kindness of God invoked by prayer shows itself to the recipient according to the power of the latter to receive. This is what the Psalmist had in mind when he said: "Commit thy way unto the Lord . . ."[1] The meaning is that it is the wisdom of God that determines what things are beneficial to man, and who is worthy to receive His benefits.

[1] Ps. 37, 5.

ההשגה לא מצד הנותן בלבד, שהאל יכול על כל דבר, אבל שיבחן האפשרות גם כן מצד המקבל אם יש בו הכנה לקבל החסד ההוא, שאם אין בכח המקבל שיקבל חסד גדול כזה שהוא דבר שאין בחקו לקבלו, אין ראוי לבקש עליו רחמים, שמי שיתפלל לשם שימליכהו על כל העולם כאלסכנדר, אף על פי שהדבר אפשר מצד הנותן שהאל יכול על כל דבר, אחר שאין מחק המקבל שיקבל חסד גדול כזה והדומה לו אין ראוי להתפלל עליו, כי אין כל אדם ראוי למשול על כל יושבי הארץ, שאפשר שיהיה בהם איש יותר מוכן לזה ממנו, ולא ימנע השם טוב מן האחר בעבור זה, שחסדי השם יתברך ימשכו מצד התפלה על המקבלים כפי מה שיהיה בכחם לקבלם, ועל זה אמר המשורר גול על ה׳ דרכך וגו׳, כלומר שבחינת הדברים המועילים אל האדם וראיות המקבלים תלוי בחכמת השם ולא בזולתו:

15 תהלים ל״ז ה׳.

[3] הכנה] A om. || [7] כאלסכנדר] S כאליכסנדר. || [15] וגו׳] A om. and adds ובטח עליו והוא יעשה. || [17] ולא בזולתו] A om.

Chapter 18

The reason which leads men to doubt the efficacy of prayer is the same as that which leads them to deny God's knowledge. Their argument is as follows: Either God has determined that a given person shall receive a given benefit, or He has not so determined. If He has determined, there is no need of prayer; and if He has not determined, how can prayer avail to change God's will that He should now determine to benefit the person, when He had not so determined before? For God does not change from a state of willing to a state of not willing, or vice versa. For this reason they say that right conduct is of no avail for receiving a good from God. And similarly they say that prayer does not avail to enable one to receive a benefit, or to be saved from an evil which has been decreed against him.

Job argues in this manner in the name of the wicked and inclines to it. Sceptically he asks, If God takes notice of human conduct, why does He not punish the wicked for believing in this manner? "Wherefore do the wicked live, become old, yea, wax mighty in power? Their seed is established in their sight with them, and their offspring before their eyes . . . Yet they say unto God: 'Depart from us; for we desire not the knowledge of Thy ways. What is the Almighty, that we should serve Him? And what profit should we have, if we pray unto Him?' "[1] This

[1] Job 21, 7, 15.

פרק יח

א מה שהביא האנשים לפקפק בתפלה קרוב למה שהביא אותם לסלק ידיעת השם. וזה שהם אומרים שלא ימלט הדבר מחלוקה אם שנגזר מהשם טוב מה על איש מה או לא נגזר. ואם נגזר אין צריך תפלה, ואם לא נגזר איך תועיל התפלה לשנות רצון השם לגזור עליו טוב אחר שלא נגזר, שלא ישתנה השם מן הרצון אל לא רצון ולא מלא רצון אל רצון, ובעבור זה יאמרו שלא יועיל כשרון המעשה אל שיגיע לאדם מהשם בעבורו טוב מה, וכן יאמרו שלא תועיל התפלה להשיג טוב מה או להנצל מרע שנגזר עליו.

ב ונמצא איוב טוען זה הדעת בשם הרשעים ונוטה אליו, אמר כמתמיה על השם, אם הוא משגיח במעשה בני אדם מדוע לא יענוש הרשעים על היותם מאמינים על הדעת הזה, אמר מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל זרעם נכון לפניהם עמם וגו' ויאמרו לאל סור ממנו ודעת דרכיך לא חפצנו מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו, הנה יבאר

16 איוב כ"א ז', ט"ו.

13 ונוטה] S ונטה. || 14 הוא] S om. || 16 על] A om.

shows their opinion that right conduct is of no benefit: "What is the Almighty that we should serve Him?" and that prayer is of no avail: "And what profit should we have, if we pray unto Him?" The reason for this belief is their opinion that when a certain evil has been determined for any one, it can not be annulled in any way.

That Job was inclined to sympathize with this idea appears from the remark which follows: "Lo, their prosperity is not in their hand; the counsel of the wicked is far from me."[1] The meaning is, I see that their prosperity is not in their hands, i. e. they can not increase their goods by right conduct, nor do their evil deeds injure them by taking away from them the benefits which they get. Hence I say: "The counsel of the wicked is far from me." That is, the divine plan which decides that these wicked men should spend their lives in prosperity is far from my understanding. Therefore I say that everything is pre-ordained, for if everything were not pre-ordained, and right conduct were of any benefit, the wicked should have misfortune for their deeds. But it is not so, for: "How oft is it that the lamp of the wicked is put out? That their calamity cometh upon them? That He distributeth pains in His anger?"[2] That is, how often does it happen that they are punished for their evil deeds, and that God sends misfor-

[1] Job 21, 16.
[2] Ibid. 17.

שדעתם היה שאין כשרון המעשה מועיל, וזהו אמרו מה שדי כי נעבדנו, ושאין התפלה מועילה, וזהו אמרו ומה נועיל כי נפגע בו, וזה להיותם חושבים שאחר שנגזר על האדם דבר מה אי אפשר שיתבטל בשום צד.

ג ונראה שנטה איוב לזה הדעת במה שסמך לזה הן לא בידם טובם עצת רשעים רחקה מני, כלומר הנה אני רואה כי לא בידם טובם, שלא על ידי כשרון המעשה ירבו טובותיהם ולא יזיק רוע מעשיהם להסיר מהם הטובות המגיעות אליהם, ועל כן אני אומר כי עצת רשעים רחקה מני, כלומר העצה האלהית היעוצה על אלה הרשעים שיבלו בטוב ימיהם היא רחוקה מידיעתי, ועל כן אני אומר שהכל בגזרה, שאם לא יהיה הכל בגזרה והיה כשרון המעשה מועיל היה ראוי שיגיע הרע אל הרשעים בעבור מעשיהם, ואיננו כן, כי כמה נר רשעים ידעך ויבא עלימו אידם חבלים יחלק באפו, רוצה לומר כמה רשעים נראה שידעך נרם ושיבוא עלימו אידם, כלומר גמול מעשיהם הרעים, ושיחלק להם השם

7 איוב כ״א ט״ז. || 16 שם כ״א י״ז.

4 שאחר] S אחר. || דבר] S רעה.

tunes upon them in His anger on account of their wrong doing? From this it seems that Job inclined to the opinion of the wicked men who said that everything is pre-ordained, and that neither right conduct nor prayer can avail to annul the pre-determined event.

But this opinion is not true, for the influences from above come down upon the recipient when he is in a certain degree and state of preparation to receive them. And if a person does not prepare himself, he withholds the good from himself. For example, if it has been determined from on high that a given person's crops shall prosper in a given year, and he neglects to plow or sow his land that year, then God may bring the most abundant rain upon the land, but his crops will not prosper, seeing that he has not plowed or sowed. He withheld the good from himself because he did not prepare himself to receive it.

Our idea therefore is that when a benefit is determined in favor of any one, it is conditional upon a certain degree of right conduct. This must be taken to be a general principle as regards the promises in the Bible. In the same way when a certain evil is determined upon some one, it is also conditional upon his being wicked in a certain degree or of being predisposed to it. And if the degree of wickedness or predisposition thereto changes, the pre-determined event or fate changes also necessarily for the better or the worse.

חבלים באפו על מעשיהם הרעים, ומזה יראה שנטה איוב לדעת הרשעים האומרים שהגזרה אמת ושלא יועיל כשרון המעשה או התפלה לבטל הגזרה.

ד וזה הדעת אינו נכון, שהשפעות העליונות יושפעו על המקבל בהיותו במדרגה ידועה והכנה ידועה לקבלם, ואם לא יכין האדם עצמו לקבל השפע ההוא הנה הוא המונע טוב מעצמו, שאם נגזר על איש מה על דרך משל שיצליחו תבואותיו בשנה פלונית והוא לא יחרוש ולא יזרע בשנה ההיא, אף אם ימטיר השם מטרות עזו על פני תבל ארצה לא תצלחנה תבואותיו אחר שלא חרש וזרע, והוא מונע מעצמו הטוב ההוא בשלא הכין עצמו לקבלו.

ה ולפי זה נאמר שכשנגזר על האדם טוב מה הנה הוא נגזר עליו במדרגה ידועה מכשרון המעשה, וזה כלל יעודי התורה, וכן כשנגזר עליו רע מה הנה הוא נגזר בהיותו במדרגה ידועה מהרוע או בהכנה ידועה, וכשתשתנה המדרגה ההיא או ההכנה ההיא תשתנה הגזרה בהכרח לטוב או לרע.

9 פלונית] S פלו'. || 11 תצלחנה] A תזרענה.

The matter is similar to the hypothetical case of a king who made a decree that all the uncircumcised persons in a given country should be killed, or should receive a talent of gold. Now if one of the people has himself circumcised, there is no doubt that the decree is of no effect so far as he is concerned, whether for good or for evil, by reason of the new state into which the person has been brought. The effort, therefore, to do good is essential everywhere, for it serves as a preparation for the reception of the divine influence or for the annulment of a divine decree.

This is in agreement with the statement of our Rabbis: "Rabba came to Mamla, and saw that all the people had black hair.[1] He inquired for the reason and was told that they were descendants of Eli, concerning whom it is said; 'And all the increase of thy house shall die young men.'[2] Then he said to them: Go and study the Torah, concerning which it is written: 'For she is thy life and the length of thy days.' "[3] From this it is clear that divine decrees are conditional upon the recipient being in a certain state and degree of preparation. And if that changes, the decree changes also. This is the reason why the Rabbis say that a change of name may avail to nullify a decree, as also change of conduct may have the same effect.[4]

---

[1] I. e. he saw only young men, which indicated that the inhabitants were short lived.

[2] I Sam. 2, 33.

[3] Deut. 30, 20; Bereshit Rabbah, 59. Albo's citation differs considerably from the midrashic text. Cf. also Yebamot 105a.

ו וזה כמלך שגזר על כל הערלים שבמדינה פלונית שיהרגו או שינתן לכל אחד ככר זהב, ועמד אחד מהם ונימול, שתשתנה בלי ספק הגזרה ההיא ותבטל מעליו לרע או לטוב כפי ההכנה שנתחדשה באיש ההוא. ולזה היה ההשתדלות בעשית הטוב וכשרון המעשה טוב והכרחי בכל דבר, שהוא הכנה לקבול השפע האלהי או לבטל מעליו הגזרה.

ז וזה מסכים למאמר ז"ל רבא איקלע למימלא חזנהו שחורי ראש, אמר מאי האי, אמרו ליה מדבית עלי קאתינא, דכתיב ביה וכל מרבית ביתך ימותו אנשים, אמר להו זילו איעסקו בתורה דכתיב כי היא חייך ואורך ימיך, שיראה מדבריהם שהגזרות האלהיות הן הנה בהיות המקבל בהכנה ומדרגה ידועה, ואם תשתנה המדרגה ההיא תשתנה הגזרה ההיא, ובעבור זה הוא שאמרו ששנוי השם יועיל לבטל הגזרה וכן שנוי המעשה.

8 בראשית רבה פ' נ"ט, ועיין יבמות ק"ה ע"א. || 10 שמואל א' ב' ל"ג. || 15 ראש השנה ט"ז ע"ב, בראשית רבה פ' מ"ד י"ב.

1 פלונית] S adds שימולו או. || ככר זהב] S כסף זהב. || 4 ותבטל] S ובטל. || 7 לקבול] A וקבול. || השפע] A לשפע. || 8 ז"ל] A שאמרו. || 10 קאתינא] A אנן. || 11 איעסקו] A עסקו.

[4] Rosh Hashanah 16b; Bereshit Rabbah 44, 12. For parallel passages see Theodor ad. loc.

In this way repentance benefits a wicked man, for through repentance he becomes another person, as it were, concerning whom no such decree was made. Take the case of Ahab. The Bible says concerning him: "But there was none like unto Ahab, who did give himself over to do that which was evil in the sight of the Lord,"[1] and a divine decree was made against him. And then, because he fasted, and covered himself with sackcloth, and humbled himself before God, it was said to Elijah: "Because he humbleth himself before Me, I will not bring the evil in his days; but in his son's days will I bring the evil upon his house."[2] This shows that when a decree is made upon a wicked person, it is conditional upon his maintaining his state of wickedness. But if he changes that state through repentance, he, as it were, changes into another person upon whom that decree was not made.

In this way it is clear that prayer and right conduct help to prepare the person to receive the good influence or to nullify the evil that has been decreed concerning him, because he changes from the evil state in which he was. Zophar alludes to this argument when he blames Job for not praying to God to deliver him from his misfortune, and for not preparing himself to nullify the decree: "If thou set thy heart aright, and stretch out thy hands toward Him—If iniquity be in thy hand, put it far away . . .

---

[1] I Kings 21, 25.

[2] Ibid. 29.

ח ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לרשע, שעל ידי התשובה הוא כאלו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזרה, שהרי אחאב שנאמר עליו רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני השם, ואחר שנגזרה עליו גזרה לפי שצם ונתכסה בשק ונכנע לפני ה׳, נאמר לאליהו יען כי נכנע אחאב מפני לא אביא הרעה בימיו בימי בנו אביא הרעה על ביתו, וזה יורה שהגזרה הנגזרת על הרשע הוא בהיותו בתואר ההוא מן הרוע, וכשישתנה מן התואר ההוא על ידי התשובה, הנה הוא כאלו נהפך לאיש אחר שלא נגזרה עליו אותה גזרה.

ט ועל זה הדרך הוא מבואר שתועיל התפלה או כשרון המעשה אל שיוכן המתפלל לקבל שפע הטוב או לבטל ממנו הרע הנגזר עליו, להיותו משתנה ממדרגת הרוע שיהיה בה. וזו הטענה רמז אליה צופר בהיותו מאשים את איוב שלא היה מתפלל לשם להצילו מרעתו ולא היה מכין עצמו לבטל מעליו הגזרה. וזה שאמר לו אם אתה הכינות לבך ופרשת אליו כפיך אם און בידך הרחיקהו

3 מלכים א׳ כ״א כ״ה. || 6 שם כ״א כ״ט. || 18 איוב י״א י״ג–ט״ו

[9] בהיותו] S בהיות. || [11] שלא–גזרה] A om.

Surely then shalt thou lift up thy face without spot . . ."[1] That is, if you set your heart to pray and to improve your conduct, there is no doubt that through prayer and right conduct you will escape from these troubles. From this it is clear that prayer and right conduct are always helpful in nullifying a divine decree. Our Rabbis also say:[2] "The cry [of prayer] is good for a man both before the divine decision and after."

As for the objection that the divine will can not be changed by prayer, the answer is that the divine will in the first place is that the decree should be realized if the person in question continues in the same state, and that the decree should be changed if the person's state changes.

The other problem, namely that God's knowledge would change as the man's state changes through prayer, is related to the problem of the relation of God's knowledge to the category of the contingent. Now just as we do not find it necessary that God's knowledge should change because the contingent is a real category, so we do not find it necessary that it should change because of prayer, but we believe that as God's knowledge does not change because of the existence of the contingent, so it does not change because of the efficacy of prayer. We believe that the contingent is real because experience testifies to it, and similarly we believe that prayer has the effect of nullifying a divine decree because experience testifies to it, as we shall see, and though

[1] Job 11, 13-15.

[2] Rosh Hashanah 18a.

כי אז תשא פניך ממום וגו׳, כלומר אם תכין לבך להתפלל ולתקן מעשיך אין ספק שעל ידי התפלה וכשרון המעשה תמלט מן הצרות הללו. ומזה יתבאר שהתפלה וכשרון המעשה מועיל לבטל הגזרה בכל עת, וכן אמרו רבותינו ז״ל יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין.

י ואין להקשות ולומר איך ישתנה רצון השם יתברך על ידי התפלה, שכך היה רצון השם מתחלה שתתקיים הגזירה בהיותו באותה מדרגה ואותה הכנה, ואם תשתנה ההכנה תשתנה הגזרה.

יא ושאלת השתנות ידיעתו יתברך בהשתנות ההכנה על ידי התפלה שב אל שאלת ידיעת השם יתברך עם טבע האפשר, וכמו שלא נחקור על ידיעת השם יתברך איך היא שלא תשתנה עם מציאות טבע האפשר, כן לא נחקור עליה איך היא שלא תשתנה עם התפלה, אבל נאמין שכמו שלא תשתנה ידיעתו עם מציאות טבע האפשר כן לא תשתנה עם התפלה, ועם כל זה נאמין היות טבע האפשר נמצא אחר שהעיד עליו החוש, וכן נאמין היות התפלה מועלת לבטל הגזרה אחר שהעיד על זה החוש כמו שיבא,

5 ראש השנה דף י״ח ע״א.

we do not know how to reconcile God's changeless knowledge with the efficacy of prayer, as we do not know how to reconcile it with the contingent, we do not on this account deny what experience proves, namely that God listens to prayer and grants the person's request, whatever it be.

This is the answer which Eliphaz gave to Job when he saw that Job was inclined to accept the view of the wicked, who say: "What is the Almighty that we should serve him? And what profit should we have, if we pray unto Him?"[1] In answer to this Eliphaz says: "And thou sayest: 'What doth God know? Can He judge through the dark cloud? Thick clouds are a covering to Him, that He seeth not . . .' "[2] That is, since you incline to the opinion of the wicked, who say: "What profit should we have, if we pray unto Him?" thus denying the efficacy of prayer in order to save God's changeless knowledge, you must also in the same way deny God's knowledge of the contingent in order to save His changeless knowledge: "And thou sayest: 'What doth God know?' " Your opinion seems to be that the world is ruled by unchanging law, which Eliphaz calls "The way of the world," when he says to Job: "Wilt thou keep the way of the world which wicked men have trodden? . . . who said unto God: 'Depart from us;' and what could the

[1] Job 21, 15.

[2] Ibid. 22, 13-14.

ואף אם לא נדע איך תסכים ידיעתו מבלי שנוי עם קבלת התפלה כמו שלא נדע איך תסכים עם מציאות טבע האפשר, לא מפני זה נכחיש מה שהעיד החוש שהשם יתברך יהיה נעתר אל המתפלל לתת שאלתו מאיזה מין שיהיה.

יב וזהו מה שהשיב אליפז לאיוב על שראה שנטה לדעת הרשעים האומרים מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו, אמר לו משיב על דבריו ואמרת מה ידע אל הבעד ערפל ישפוט עבים סתר לו ולא יראה וגו', כלומר אחר שאתה נוטה לדעת הרשעים האומרים מה נועיל כי נפגע בו לבטל התפלה כדי שלא תשתנה ידיעתו, הנה בזה הדעת אתה בא לבטל ידיעת השם יתברך עם טבע האפשר כדי שלא תשתנה ידיעתו, וזהו שאמר ואמרת מה ידע אל, ונראה בזה שדעתך לומר עולם כמנהגו נוהג, וזהו שקרא אורח עולם, ואמר לו האורח עולם תשמור אשר דרכו מתי און האומרים לאל סור ממנו ומה

7 איוב כ״א ט״ו: || 8 שם כ״ב י״ג–י״ד. || 16 שם כ״ב ט״ו–י״ז.

2 קבלת] S om. || שלא נדע] A שנדע. || 11 התפלה] A הגזרה. || 15 שדעתך] S שדעתו. || עולם] A om.

Almighty do unto them?"[1] He calls those men wicked who say that the world is ruled by unchanging law, because they deny the efficacy of right conduct and prayer. Hence he concludes: "If thou return to the Almighty, thou shalt be built up . . . thou shalt make thy prayer unto Him, and He will hear thee . . ,"[2] alluding, as it were, to the fact that his misfortunes came upon him because he believed that his prosperity had been due not to God, but to nature; and he entertained the same belief about the origin of his misfortune, and hence he did not pray to God concerning them. Eliphaz, therefore, says to him that if he returns to God and prays to Him and acknowledges that everything came to him from God, He will hear his prayer, will save him from his sufferings and will prosper his affairs. Hence he says: "Thou shalt make thy prayer unto Him, and He will hear thee . . . and the Almighty be thy treasure, and precious silver unto thee,"[3] i. e. through prayer your affairs will prosper. The Bible also testifies to the truth of this when it says: "And the Lord changed the fortune of Job, when he prayed for his friends."[4] When he came to believe that prayer has efficacy, he prayed to God, and immediately God changed his fortune.

---

[1] Job 22, 15-17.

[2] Ibid. vv. 23, 27.

[3] Ibid. 25.

[4] Ibid. 42, 10.

יפעל שדי למו, הנה קרא מתי און האומרים עולם כמנהגו נוהג לפי שהם מבטלין כשרון המעשה והתפלה, וזה שסיים בדבריו אם תשוב עד שדי תבנה תעתיר אליו וישמעך וגו׳, כאלו ירמוז בזה שסבת יסוריו היתה בעבור שלא היה מאמין שהצלחתו היתה מהשם יתברך כי אם ממנהג הטבע, וכן יאמין ביסוריו, ועל כן לא היה מתפלל להשם עליהם, ויאמר אליפז שאם ישוב אל השם ויתפלל לפניו ויודה לו שהכל בא אליו ממנו, ישמע תפלתו וינצל מיסוריו ויצליחו נכסיו, ולזה אמר תעתיר אליו וישמעך וגו׳ והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך, כלומר שעל ידי התפלה יהיו נכסיו מצליחין, וכן העיד הכתוב וה׳ שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו, כי כשהאמין שהתפלה לשם תועיל ובעבור זה התפלל לפניו, מיד שב שבותו:

13 איוב מ״ב י׳.

אליו[9]] S om.

CHAPTER 19

The blessings conferred upon persons by the prophets, the righteous men and the pious are a subject that has caused perplexity to commentators, who have not been able to explain the matter properly. Their argument is as follows: These blessings are either in the nature of a prayer or of a prognostication of the future. If they are a prayer, why was Isaac so terrified when he found that he had blessed some one other than Esau, exclaiming as he did, "Who then is he that hath taken venison . . . yea, and he shall be blessed?"[1] He could have prayed again for Esau as he had prayed before for Jacob. And there is no doubt that his second prayer for Esau, made voluntarily, would have been more likely to be heard than the one for Jacob, which had been obtained through fraud. On the other hand, if the blessings are prognostications, why was Esau so indignant, exclaiming as he did, "He took away my birthright; and, behold, now he hath taken away my blessing?"[2] Also how could Isaac say to him: "Behold, I have made him thy lord, and all his brethren have I given to him for servants?"[3] Isaac had done nothing,

[1] Gen. 27, 33.
[2] Ibid. 36.
[3] Ibid. 37.

פרק יט

א ענין הברכות שהנביאים והצדיקים והחסידים מברכין את האנשים הוא דבר נבוכו בו המפרשים ולא העלו בידם דבר הגון, וזה שהם אמרו לא ימלט הדבר מחלוקה, אם שיהיו הברכות תפלה או הגדת העתידות, ואם הם תפלה למה חרד יצחק חרדה גדולה עד מאד על שברך לזולת עשו, ואמר מי אפוא הוא הצד ציד וגו׳, ואמר ואברכהו גם ברוך יהיה, יחזור ויתפלל על עשו כמו שהתפלל בתחלה על יעקב, שבלי ספק יותר ראוי שתהיה תפלתו נשמעת באחרונה על עשו שתעשה ברצון יותר ממה שנתקבלה על יעקב שהיתה במרמה, ואם הברכות הן הגדת עתידות למה נתרעם עשו על זה ואמר את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי, ואיך אמר לו יצחק הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים, הרי לא עשה דבר מעצמו אלא שהיה

7 בראשית כ״ז ל״ג. || 8 שם. || 13 שם כ״ז ל״ו. || 15 שם כ״ז ל״ז.

4 בידם] S בו. || 8 ציד] A adds ויבא לי. || ואמר] A om.

he had merely foretold by prophetic inspiration the things that would happen to the person who received the blessing. Why then should Isaac or Esau have been indignant?[1]

A great deal has been said on this matter. The best interpretation that has so far been agreed upon is that the blessing is a composite of both prognostication and prayer in the following way. The prophet sees through his prophetic inspiration what will happen to the recipient of the blessing, and prays for him to increase the good that is to come to him. For example, the prophet sees that the person in question will prosper as a tiller of the soil, and he blesses him to the effect that the produce of his field may be a hundred fold. Or if he sees that the person in question will prosper as a breeder of cattle, he will bless him by praying that his cattle should multiply many fold, and should not drop their young prematurely; and so on, they say, with all other kinds of prosperity. Any difficulty which arises from the prayer aspect of the blessing is solved by bringing forward the aspect of prognostication, and a difficulty arising from the element of prognostication is answered by emphasizing the element of prayer. Adopting this interpretation, they have to make a distinction between the blessings conferred by a prophet and those pronounced by the righteous men and the pious who are not prophets.

[1] The text is somewhat difficult. Perhaps it means: There was no more reason to complain against Isaac than against Esau himself.

מגיד בנבואה העתידות לבא על המתברך, ומה תרעומות יש בזה ליצחק ולא לעשו.

ב והרבה דברים נאמרו בזה, והיותר נכון ממה שהסכימו עליו הוא שענין הברכות כאלו הוא דבר מורכב משניהם, מהגדת העתידות ומן התפלה, על דרך זה, שהנביא יראה בנבואה העתיד לבא על המתברך ויתפלל בעדו להרבות הטוב ההוא, כאלו תאמר שיראה בנבואה שהאיש ההוא יצליח בעבודת האדמה ויברכהו הנביא שירבו תבואותיו מאה שערים, או אם יראה שהאיש ההוא יצליח במקנה יברכהו שירבה מקנהו שעור גדול תפלט פרתו ולא תשכל, ועל זה הדרך אמרו שהוא בכל שאר ההצלחות, וכשיקשה עליהם הדבר מצד התפלה יאמרו שהוא הגדת העתידות, ואם יקשה עליהן מצד הגדת העתידות יאמרו שהוא תפלה, ולזה הדרך יצטרכו לחלק בין הברכות הנאמרות על פי הנביא לנאמרות מפי הצדיקים והחסידים שאינן נביאים.

---

1 העתידות] A העתיד. || 9 שירבו] S שירבה. || 13 עליהם] S om.

Against the above interpretation are also all those blessings conferred upon Israel by the priests, in which there is no element of prognostication at all, unless we say that all these are in the nature of prayers, while the blessings of Isaac, who was a prophet, had the element of prognostication in them. This is the reason why Isaac was so much troubled. Esau was very dear to him, and therefore he was grieved when he saw the good fortune that was destined for Jacob and the prosperity which he was destined to enjoy at the expense of Esau. But the difficulty remains, if prayer avails in blessings, why did not Isaac pray for Esau that he should be more prosperous than Jacob, as the righteous men pray for those who receive a blessing at their hands? Also why did he not say to Esau that the blessings were prognostications of the future and that Esau had lost nothing by Isaac's blessing Jacob? This would have been a very proper thing to do, so that Esau should not hate Jacob for the blessing which he received from his father.

My opinion therefore is that the blessings are not declarations of the future at all. A blessing is a prayer plus the bestowal upon the recipient of the capacity to receive the divine influence. Celestial influences descend upon the recipients through a chain of intermediate agents and in varying degrees, provided, however, that the recipients are worthy, and occupy a certain definite relation and order, and are in addition prepared to receive the influence in question.

ג וכן יקשה לזה כל הברכות הנאמרות לישראל מפי הכהנים, שאין בהן הגדת העתידות כלל, אלא אם תאמר שכל אלו דרך תפלה, ושל יצחק לפי שהיה נביא היה בהם הגדת העתידות, ולפיכך חרד יצחק כל החרדה ההיא מן העצבון, שהיה עצב על מה שראה בנבואה מן הטוב העתיד לבא על יעקב ורוב הצלחתו על עשו שהיה חביב לו. ויש לתמוה אחר שהתפלה מועילה בברכות למה לא התפלל יצחק על עשו שיצליח יותר מיעקב, כמו שיתפללו הצדיקים על המתברך על ידם, ולמה לא אמר לעשו שהברכות היו הגדת העתידות ושלא הפסיד דבר בברכו את יעקב, וזה היה יותר ראוי כדי שלא ישטום עשו את יעקב על הברכה שברכו אביו.

ד והנראה לי בזה הוא שענין הברכות אינו הגדת עתידות כלל, אבל הוא תפלה עם נתינת הכנה אל המקבל שיחול השפע האלהי עליו, וזה שהשפעים העליונים ישתלשלו ויושפעו על המקבלים בהדרגות ואמצעיים, ובתנאים שיהיו המקבלים ראוים ועל יחס וסדר שמור, ושיהיו עם זה מוכנים לקבול

---

5 יצחק] A om. || 8 מועילה] S .מועיל || 13 הברכה] S .הברכות || 19 וסדר] S .וסדור

And if the transmission is interrupted in any of the intermediate agents, or the relation or order is changed, or the recipient is not prepared, the influence or relation gets confused, and the divine influence does not rest upon the person if the order is changed. For this reason there must be in the recipient the proper preparation to enable him to receive the influence in question.

But if the recipient is not himself prepared to receive the divine influence, he may be prepared by a prophet or a righteous or pious man, and thus the one who bestows the blessing becomes an intermediate agent in causing the influence in question to descend. This is the reason for the laying on of hands by those who gave the blessings upon those who received them. The purpose was to confer upon the recipient of the blessing the capacity or preparation to receive the influence or good in question. Thus the pious or righteous man who conferred the blessing was a sort of channel conducting the divine influence. We found similarly that the prophetic inspiration rested, through the mediation of a prophet, upon those who were not fit, provided they had some measure of preparation. Thus God said to Moses: "Take thee Joshua the son of Nun, a man in whom is spirit, and lay thy hand upon him."[1] The degree of the influence received corresponds to the quality of the one who lays on his hands or who confers the blessing. For this reason when Elisha, in answer to the question of

[1] Num. 27, 18.

השפע ההוא, ואם יפסק ההשתלשלות מאיזה מהאמצעיים ולא יהיה היחס שמור או הסדר או יהיה המקבל בלתי מוכן, יתבלבל השפע או היחס ולא יחול השפע האלהי בהשתנות הסדר, ולזה צריך שיהיה במקבל הכנה כדי שיחול בו השפע ההוא.

ה וכשלא יהיה המקבל מוכן לקבל השפע האלהי, יוכן על ידי הנביא או על ידי הצדיק או החסיד ויהיה המברך אמצעי בהורדת השפע ההוא, וזהו ענין סמיכת היד שהיו סומכין ידיהם המברכים על המתברכין לתת הכנה אל המתברך שיקבל השפע או הטוב ההוא, וכאלו החסיד או הצדיק המברך הוא צנור להמשיך השפע האלהי על ידו, כמו שמצינו בענין הנבואה שהיתה שורה על ידי הנביא על הבלתי ראוים אליה, ובלבד שיהיה בהם קצת הכנה, אמר השם יתברך למשה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו, וכפי מעלת הסומך או המברך תהיה מדרגת השפע המקובל, ולזה תמצא שאמר אליהו לאלישע

16 במדבר כ"ז י"ח.

[8] יוכן] וכן S. || [18] תהיה] יהיה S.

Elijah: "Ask what I shall do for thee, before I am taken from thee," said: "I pray thee, let a double portion of thy spirit be upon me," Elijah replied: "Thou hast asked a hard thing."[1] For a person can not give to another as a preparation more than he has himself. Therefore he said to him that if he saw him after he was taken away, his request would be granted. For Elijah would surely stand on a higher plane after being taken away than before, and would therefore be able to bestow upon Elisha twice as much as Elijah had before he was taken away, a thing that he could not have done before he was taken away.

The expression, "Thou hast asked a hard thing," shows that the words, "A double portion of thy spirit," have not the same meaning as the words, "Shall acknowledge the first-born . . . by giving him a double portion . . ,"[2] which are used in connection with the law of the first-born, as some commentators have said. For if this were the case, he would not have said, "Thou hast asked a hard thing." For Elisha was on his own account more fit to prophesy than the other sons of the prophets, although they waited upon Elijah before Elisha and prepared themselves for prophecy more than he did. This we learn from the fact that Elijah was told on Mount Carmel: "And Elisha the son of Shaphat of Abel-Meholah

[1] II Kings 2, 9-10.

[2] Deut. 21, 17. According to this interpretation Elisha asked merely for the right of primogeniture, namely a double portion of the prophetic spirit as compared with the other disciples of Elijah.

כשאמר לו שאל מה אעשה לך בטרם אלקח מעמך, והשיב אלישע ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, ואמר לו אליהו הקשית לשאול, שאי אפשר לאדם לתת הכנה אל המקבל יותר מהנמצא אצלו, ולזה אמר לו שאם יראה אותו אחר שיהיה לוקח ממנו יהיה לו כן, שבלי ספק יהיה אליהו אחר הלקיחה במדרגה יותר גדולה ממה שהיה קודם לכן, ויהיה אז אפשר לו להשפיע עליו פי שנים ממה שהיה באליהו טרם הלקיחה, מה שלא היה אפשר לו להשפיע קודם שילקח.

ו ולשון הקשית לשאול יורה שאין פירוש פי שנים ברוחך כמו יכיר לתת לו פי שנים האמור בבכור, כמו שכתבו קצת המפרשים, שאם כן לא היה אומר לו הקשית לשאול, שהרי אלישע היה ראוי לנבואה מעצמו יותר משאר בני הנביאים, אף על פי שהם שמשו את אליהו קודם אלישע והיו מכינים עצמן לנבואה יותר ממנו, שכבר נאמר לאליהו בהר הכרמל ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח

1 מלכים ב' ב' ט'–י'. || 12 דברים כ"א י"ז. || 18 מלכים א' י"ט ט"ז.

1 אעשה] A אתן. || מעמך] S ממך. || 11 פירוש] S om. || 14 לנבואה] S להתנבאות.

Shalt thou anoint to be prophet in thy room."[1] since therefore Elisha was the "first-born," so to speak, among the sons of the prophets, it would not have been a hard thing to ask that he should receive a double portion of what the others received. The truth of the matter is that he asked for a double portion of the spirit of Elijah as it was before Elijah was taken away. And his request was granted, for Elijah is credited with eight miracles, while Elisha had sixteen miracles to his credit.

The Rabbis support this view in the first chapter of the treatise Hullin.[2] It also appears from the text of the Bible that Elijah appeared to Elisha after he was taken away, as the Rabbis say that he appeared to some of the pious men of the Talmud. We read: "He took up also the mantle of Elijah that fell from him, and went back, and stood by the bank of the Jordan . . . and said: where is the Lord, the God of Elijah? And when he also had smitten the waters, they were divided hither and thither; and Elisha went over."[3] Since the Bible says, "And Elisha went over," and does not say simply, "And he went over," we infer that Elisha was not alone in smiting the waters, but that Elijah was with him, having appeared to him at that moment, and Elijah also is referred to in the words, "And when he also had smitten the waters."

---

[1] I Kings 19, 16.

[2] Hullin 7b.

[3] II Kings 2, 13-14.

לנביא תחתיך, ולמה הקשה לשאול כשיהיה הוא הבכור בכל בני הנביאים לקחת פי שנים כאחד מהם, אבל האמת הוא ששאל לו פי שנים ברוח אליהו במה שהיה קודם הלקיחה, וכן היה לו, שנסי אליהו היו שמונה ונסי אלישע י״ו.

ז וכן הסכימו רבותינו ז״ל בזה בפרק ראשון ממסכת חולין, וכן יראה מלשון הכתוב שאליהו היה נראה לאלישע אחר הלקיחה, כמו שאמרו רבותינו ז״ל שהיה נראה לקצת החסידים מחכמי התלמוד, אמר הכתוב וירם את אדרת אליהו אשר נפלה מעליו וישב ויעמוד על שפת הירדן ויאמר איה ה׳ אלהי אליהו אף הוא ויכה את המים ויחצו הנה והנה ויעבור אלישע, שאחר שכתב ויעבור אלישע ולא כתב ויעבור בלבד, נראה שהמכה לא היה אלישע לבדו אלא אליהו היה עמו שנראה לו באותה שעה, ועליו נאמר אף הוא ויכה את המים.

7 דף ז׳ ע״ב. || 10 מלכים ב׳ ב׳ י״ג–י״ד.

6 בפרק ראשון] S בראשון. || 11 וישב] S ויבא. || 12 ה׳] S om. || 14 כתב] A אמר.

I find a similar interpretation ascribed to the ancient commentators, namely that Elijah appeared to Elisha at that moment and that then the spirit of Elijah rested upon Elisha, and the latter's request was granted in that he obtained a double portion of Elijah's spirit, since he saw him after he had been taken away from him. We also find, after Elijah had been taken away, that: "There came a writing to him [Jehoram son of Jehoshaphat, king of Judah] from Elijah the prophet;"[1] from which it seems that Elijah at that time appeared among men and corrected their conduct.

In reference to laying on of hands there is no doubt that it is more effective when the person upon whom the hands are laid has much preparation than when he has little. For this reason Jacob laid his right hand on the head of Ephraim, who had much more preparation than Menasseh. For he desired that through his instrumentality a generous blessing should rest upon Ephraim in accordance with his abundant preparation. On the other hand, since Menasseh had little preparation for receiving the divine influence, he thought it sufficient to lay his left hand upon him in order that through the blessing of Jacob he might receive the influence which he was capable of receiving.

The same purpose is intended in the priestly benediction. The priests blessed the people in order that they (the priests) might be the intermediate agents to cause the divine influence to rest upon the recipients of the blessing in accord-

---

[1] II Chron. 21, 12.

ח וכן מצאתי כתוב בשם קדומי המפרשים שאליהו נראה לאלישע באותה שעה, ואז נחה רוח אליהו על אלישע ונתקיים בו שהיה לו פי שנים ברוחו, לפי שראה אותו אחר שלוקח מעמו, וכן מצינו שאחר הלקיחה כתוב על יהורם בן יהושפט מלך יהודה ויבא אליו מכתב מאליהו הנביא, שנראה שהיה אז נמצא בין האנשים ומתקן מעשיהם.

ט וסמיכת היד שאמרנו אין ספק שעל מי שיש לו הכנה מרובה תועיל יותר מסמיכת היד על מי שיש לו הכנה מועטת, ולכן שם יעקב יד ימינו על ראש אפרים שהיה בו הכנה גדולה יותר מבמנשה, ולזה רצה שתחול הברכה על ידו עליו בעין יפה כפי גודל הכנתו אליה, אבל במנשה למיעוט הכנתו לקבל השפע, הספיק לו שישית יד שמאלו עליו, כדי שיחול עליו בברכת יעקב השפע שהיה אפשר לו לקבל.

י וזאת היתה הכונה בברך הכהנים את העם, כדי שיהיו אמצעיים לחול השפע על המתברכים כפי

6 דברי הימים ב׳ כ״א י״ב.

11 שהיה] S שיש. || 14 שישית] S adds לו. || 17 בברך] S בברכת.

ance with each one’s preparation. The lifting of their hands at the time of the blessing was a sort of laying on of hands. The priests blessed all Israel, or the congregation, because the many collectively are more prepared to receive divine influence than an individual. For it is impossible that there should not be among them some one who has preparation for receiving some measure of divine influence through the mediation of the priests. Of similar nature are the blessings which the righteous or the pious confer upon their recipients. The purpose is that the divine influence may rest upon the recipient through their mediation, as we explained in connection with prophecy in the eleventh chapter of the Third Book of this treatise.[1]

The question may be asked, how can the righteous or the pious man be an instrument through which a blessing may come upon a person when the pious man himself is poor and dependent upon the bounty of others. The answer is given by the Rabbis, who say that the merits of the righteous avail others, but do not avail the righteous man himself.[2]

After the influence is transmitted to the recipient of the blessing through the instrumentality of the blesser and in accordance with the amount of preparation of the recipient, the blesser has no

---

[1] III, p. 100 f.

[2] Hullin 86a. The text reads כי מהניא זכותייהו אעלמא אדידהו לא, while Albo gives a paraphrase which approximates to the words of Rashi a. l. זכותא דצדיקי לאחריני מהני ולאו לדידהו בהאי עלמא.

הכנת כל אחד מהם, והיו נושאין כפיהם בשעת הברכה שהוא כענין סמיכת היד, והיתה ברכת הכהנים לכלל ישראל או לצבור, לפי שהרבים יותר מוכנים לקבל השפע מן היחיד, וזה שאי אפשר שלא יהיה בהם מי שיהיה בו הכנה לקבל איזה שפע אלהי באמצעות הכהנים, ועל זה הדרך הן ברכות הצדיקים או החסידים למתברכים על ידם, כדי שיחול השפע באמצעותן על המתברך, על דרך שפירשנו בנבואה בפרק י"א מהמאמר הג'.

יא ואל תקשה עלי איך אפשר שיהיה הצדיק או החסיד כלי להגיע הברכה אל המתברך, והוא יהיה עני ומצטרך לבריות, שכבר בארו רבותינו ז"ל בפרק כסוי הדם ואמרו שאהני להו זכותא דצדיקי לאחריני לדידהו לא מהני להו זכוותיהו.

יב ואחר שימשך השפע אל המתברך באמצעות המברך כפי הכנת המקבל, אין כח ביד המברך

13 חולין דף פ"ו ע"א.

4 וזה] A וגם. || 10 עלי] S עליו; A adds ותאמר. || איך] A אי. || 13 זכותא] A זכות. || 14 דצדיקי] S לצדיקי. || מהני] A אהני. || זכוותיהו] A זכותיהו.

power to stop the influence and prevent it from descending upon the recipient. For it descends of its own accord, the blesser being merely an instrument for the blessing to reach the recipient. Therefore though the instrument be removed, the blessing does not depart. It is the same as if a person drew [by means of an aqueduct] the water of a spring to a garden in order to promote the growth of the plants. The author of the conduit might cease to exist, but the stream made by the channel would not cease to water the garden. Similarly a person makes windows in a dark house so that the light of the sun may enter. The artisan who made the windows may disappear, but the light of the sun will not cease to illuminate the dark house.

This is the meaning of the words Isaac used when he was troubled exceedingly: "And have blessed him, yea, and he will be blessed."[1] The meaning is, he will be blessed whether I will or no since I blessed him. The words, "Yea, and he will be blessed," form part of the reason for Isaac's alarm, the meaning being, I can not put a stop to the influence which I was instrumental in drawing upon him. It is like the case of a person who orders a goldsmith to make beautiful vessels of gold with beautiful figures engraved upon them, for a friend of the goldsmith. The artist, thinking that the vessels are really for his friend, engraves them most beautifully, and works upon them with zest and joy. Then he finds out that the vessels are not intended for

---

[1] Gen. 27, 33.

להפסיק השפע ההוא ושלא ירד על המקבל, כי בזולתו ירד עליו, שהמברך אינו אלא כלי להגיע הברכה אל המתברך, ואף על פי שיסתלק הכלי לא תסתלק הברכה, וזה כאדם שהמשיך מי מעין המתגבר אל גנה זרועיה תצמיח, שאף על פי שיסתלק האיש הממשיך לא יפסק הנחל הנמשך מהשקות הגנה, וכן מי שעשה חלונות בבית אופל כדי שיכנס בו אור השמש, שאף אם יסתלק האומן לא יסתלק אור השמש מלהאיר הבית ההוא האפל.

יג וזה הוא שאמר יצחק כשחרד חרדה גדולה עד מאד, ואברכהו גם ברוך יהיה, כלומר על כרחי יהיה ברוך אחר שברכתי אותו, שגם ברוך יהיה הוא מכלל החרדה, כאלו אמר אין בידי להפסיק השפע ההוא שנמשך אליו על ידי, שזה כמי שצוה את הצורף לעשות כלים נאים מזהב מצויירים ציור נאה מאד לאוהבו של צורף, והאומן בהיותו מדמה שהכלים ההם היו לאוהבו, צייר אותם ציור נאה עד מאד בשמחה ובטוב לבב, ואחר כן נודע שלא היו

---

11 בראשית כ״ז ל״ג.

מי [4]] A om. || שאף–השמש [8–9]] A om. by homoioteleuton. || מאד–נאה [16–17]] A om. by homoioteleuton.

his friend at all. Undoubtedly the goldsmith is very much disappointed and troubled, but he can not prevent the beautiful engravings from being on those vessels, even though he knows that they are intended for his enemy. This is why Isaac said to Esau: "Behold, I have made him thy lord . . ."[1] i. e. through my instrumentality and through the means of his preparation all this influence has already come to him, and I have no power to stop it, since it has already been drawn, "And what then shall I do for thee, my son?" Then Esau replied: "Hast thou but one blessing, my father?"[2] meaning that Isaac should give him another blessing that should not conflict with the previous one. And Isaac did so, but he included in Esau's blessing the words: "And thou shalt serve thy brother,"[3] for he could not dispense with them. So much concerning the subject of the blessings.

Chapter 20

Prayer is, indeed, one of the commandments of the Torah, as our Rabbis explain in Sifre.[4] The words, "And to serve Him with all your heart,"[5] they say, refer to prayer. The Rabbis also say: "Be as careful about a light commandment as

[1] Gen. 27, 37.
[2] Ibid. 38.
[3] Ibid. 40.
[4] Ed. Friedmann, p. 80, §41.
[5] Deut. 11, 13.

הכלים ההם לאוהבו של צורף, שבלי ספק הצורף ההוא יתעצב על זה ויחרד חרדה גדולה, אבל אין בידו למנוע הציור הנאה ההוא שלא יהיה עשוי בכלים ההם, ואף על פי שנודע שהם לשונאו של אומן, ובעבור זה אמר יצחק לעשו הן גביר שמתיו לך וגו', כלומר כבר הגיע לו על ידי באמצעות הכנתו כל השפע הזה ואין בידי להפסיק אותו אחר שכבר נמשך, ולכה אפוא מה אעשה בני, עד שאמר לו עשו הברכה אחת היא לך אבי, כלומר שיברכהו ברכה אחרת שלא תהיה נגד הברכה שברך, וכן עשה יצחק, שבכלל ברכת עשו אמר לו ואת אחיך תעבוד, שבזולת זה אי אפשר, וזה מה שרצינו לבאר מענין הברכות:

פרק כ

א אף על פי שהתפלה מצוה ממצות התורה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בספרי ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה, ואמרו גם כן הוי זהיר במצוה קלה כמצוה

5 בראשית כ"ז ל"ז. || 16 דברים י"א י"ג. || 17 אבות פרק ב' משנה א' ונדרים דף ל"ט ע"ב.

[6] לך] A adds ואת כל אחיך נתתי לו לעבדים. || [17] ואמרו] S נאמ'.

about a weighty one, for thou knowest not the reward of the commandments."[1] This latter remark does not mean that all commandments are rewarded alike, and that there is no distinction of value and measure of reward between one commandment and another. The meaning is rather as one might say concerning medicinal drugs, be as careful about an unimportant drug as about an important one, for they are all of great value to the body. This would not mean that some drugs are not more valuable than others. It would mean simply that though rhubarb,[2] for example, is very valuable and *saranjun*[3] is not so valuable, still one should be careful of both, though they are not equally valuable, because each has a specific property which is beneficial to the human body as a whole. For just as rhubarb has the property of curing diseases of the liver, so *saranjun* has the property of curing diseases of the feet, the thighs and the knees, which is also beneficial to the human body. At the same time, however, each one of them has its own specific value in its place, and in this their values differ. Thus rhubarb has the property of curing a vital organ, whereas *sar-*

---

[1] Abot 2, 1; Nedarim 39b.

[2] Ar. راوند (rawand).

[3] Ar. سرنج, "medicamenti species contra vulnera adhibiti." Freytag, Lexicon Arabico-Latinum.

חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, לא מפני זה נאמר שיהיה מתן שכרן של מצות שוה, ושלא תהיה אחת מהן גדולת הערך וגדולת השכר יותר מאחרת, אבל זה כמי שאומר על סמי הרפואה הוי זהיר בסם שאינו יקר הערך כמו בסם שהוא יקר הערך, שכלם מועילים תועלת גדולה לגוף, שלא בעבור זה נאמר שלא יהיה לקצת הסמים יתרון על קצת, אבל יאמר זה בעבור שהראונד דרך משל שהוא סם יקר הערך מאד והסרנגאן שאינו יקר הערך כל כך, שראוי שיהיה זהיר בשניהם אף על פי שאין ערכם שוה, לפי שכל אחד מהם יש לו סגולה בפני עצמו מועילה לגוף האדם בכלל, שכמו שהראונד יש לו סגולה לרפאות תחלואי הכבד, כן הסרנגאן יש לו סגולה לרפאות תחלואי הרגלים והשוקים והברכים, שגם זה מועיל לגוף האנושי, ומכל מקום יש לכל אחד ואחד מהם ענין ותועלת בפני עצמו לפי מקומו שאין ערכם שוה, שהראונד יש לו סגולה לרפאות אבר ראשיי,

[4] שאומר] S שאמר. || [6] גדולה] S גדול. || [8] בעבור] S adds זה. || שהראונד] A שהראנד; S שהראונדי. || [9] והסרנגאן] S והסרנגאון. || [13] שהראונד] A שהראנד. || [18] שהראונד] A כי הראנד.

anjun, though it has its own specific property, can not cure a vital organ.

The same thing is true of the commandments. Although every one of them has a common property and benefit as being a divine commandment —a value common to all the commandments— and therefore we should be careful about a light commandment as well as a weighty one, nevertheless their values are not equal, for every one has its own peculiar property and its own peculiar benefit, as being the specific commandment that it is. And in this respect some must be superior to others.

Therefore I say that though prayer is one of the commandments of the Torah and is rewarded in a general way like any other, nevertheless it is much superior to all the others. For every commandment by itself has appertaining to it a specific reward. Thus in connection with the commandment not to take the mother bird together with the young, we read, "That it may be well with thee, and that thou mayest prolong thy days."[1] And in relation to charity we read: "That the Lord thy God may bless thee in all thine increase and in all the work of thy hands."[2] But the specific property of prayer is

[1] Deut. 22, 7.

[2] Ibid. 15, 16. There is no doubt a confusion in Albo's quotation. He meant to quote Deut. 14, 29, which applies to charity directly.

והסרנגאן אף על פי שיש לו סגולה מיוחדת בפני עצמו, אינו מרפא אבר ראשיי.

ב וכן המצות אף על פי שכל אחת מהם יש לה סגולה ותועלת כללי מצד היותה מצות השם, שזה תועלת כולל כל המצות, וראוי שנזהר לפי זה במצוה קלה כמצוה חמורה, מכל מקום אין ערכם שוה, כי כל אחת יש לה סגולה מיוחדת בפני עצמה ותועלת מיוחד מצד היותה המצוה ההיא המיוחדת, וראוי שיהיה יתרון לקצתם על קצת מזה הצד.

ג ועל כן אני אומר שמצות התפלה עם היותה אחת ממצות התורה וראוי שיקובל עליה שכר כולל כעל כל אחת מהן, הנה מצד עצמה יש לה יתרון גדול על כל אחת מהן, וזה שכל מצוה מצד עצמה תתן שכר מיוחד, כמו שתמצא בשלוח הקן למען ייטב לך והארכת ימים, ובצדקה למען יברכך ה׳ אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך, ומצות התפלה הסגולה המיוחדת אשר לה מצד עצמה הוא ענין

---

14 דברים כ״ב ז׳. || 15 שם ט״ו ט״ז.

---

3 אחת] S אחד. || מהם] A ואחת. || לה] S לו. || 4 כללי] A כולל. || 6 כמצוה חמורה] A כבחמורה. || 9 לקצתם] S לקצתה. || 12–13 הנה–מהן] S, D, E om. by homoioteleuton. || 14 בשלוח] A במצות שלוח.

a general benefit which is available for all things. For we find that it avails in curing illness, as in the case of Hezekiah, where we read: "I have heard thy prayer . . . behold, I will heal thee; on the third day thou shalt go up unto the house of the Lord."[1] It is also effective to deliver from death. Thus, when Israel committed the sin of the golden calf, Moses was told: "Let me alone, that I may destroy them,"[2] and Moses saved them by his prayer. Similarly, Jonah was saved by his prayer from the bowels of the fish.

Prayer is also efficacious in causing barren women to bear children, as we find: "And Isaac entreated the Lord for his wife . . . and the Lord let Himself be entreated of him, and Rebekah his wife conceived."[3] Hannah also was remembered as a result of her prayer. Prayer avails also in time of famine, as we read: "And there was a famine in the days of David three years . . . and David sought the face of the Lord."[4] Prayer avails also in time of war. Thus in the war of Sennacherib the Bible says: "And Hezekiah the king, and Isaiah the prophet the son of Amoz, prayed because of this, and cried to heaven. And the Lord sent an angel, who cut off all the mighty men of valour, and the leaders and captains, in the camp of the king of Assyria."[5]

---

[1] II Kings 20, 5.

[2] Deut. 9, 14.

[3] Gen. 25, 21.

[4] II Sam. 21, 1. The biblical text has ויבקש דוד את פני ה'.

[5] II Chron, 32, 20-21.

כולל שהיא תועיל לכל הדברים, שהרי נמצא אותה שתועיל לרפאות החולים כמו שהועילה לחזקיה, שמעתי את תפלתך וגו' הנני רופא לך ביום השלישי תעלה בית ה'. ותועיל להציל ממות, שהרי כשחטאו ישראל בעגל נאמר למשה הרף ממני ואשמידם וגו', ונצולו בתפלת משה, וכן יונה ניצול בתפלתו ממעי הדגה.

ד ותועיל לפקוד עקרות, ויעתר יצחק וגו', ויעתר לו ה' וגו', וכן נפקדה חנה בתפלתה. ותועיל לרעב, ויהי רעב בימי דוד שלש שנים, ויעתר דוד אל ה'. ותועיל למלחמה, אמר הכתוב במלחמת סנחריב ויתפלל חזקיהו המלך וישעיהו בן אמוץ הנביא על זאת ויזעקו השמים וישלח ה' מלאך ויכחד כל גבור חיל ושר ונגיד במחנה מלך אשור וגו'.

3 מלכים ב' כ' ה'. || 5 דברים ט' י"ד. || 8 בראשית כ"ה כ"א. || 10 שמואל ב' כ"א א'. || 12 דברי הימים ב' ל"ב כ'–כ"א.

5 ואשמידם] A adds ואמחה את שמם. || 8 וגו'] A om. and adds לה' לנכח אשתו כי עקרה היא. || 9 וגו'] A om. and adds ותהר רבקה אשתו. || 10 שנים] A adds וגו'. || 11 ה'] A adds אלהיו וגו'. || 14 ושר ונגיד] S ושר מלחמה; A ושר.

Prayer is thus a universal balm, good for all kinds of diseases and poisons, whether hot or cold, unlike the other kinds of theriaca, which are good only for particular diseases, some only for hot poison, some only for cold. Not one of them is good for both hot and cold poison and for contrary diseases, except the great theriaca only.[1] Similarly prayer is good for all things, even contrary things. Thus Moses said in his prayer: "Remember Abraham . . ."[2] while Asaph said: "Remember not against us the iniquities of our forefathers."[3] We see, therefore, that prayer is good for remembering as well as forgetting. There is no other commandment that is good for all things except prayer. This is the meaning of the statement of the Rabbis that the verse: "And ye shall serve the Lord your God . . ,"[4] refers not to service by means of sacrifices, which is confined to one place, but to service which is good

[1] Cf. vol. I, p. 154, note 1.
[2] Ex. 32, 13.
[3] Ps. 79, 8.
[4] Ex. 23, 25.

ה ואם כן התפלה היא כמו הצרי הכולל שהוא מועיל לכל החליים ולכל הארסים הן חם והן קר, לא כשאר מיני התריא"ק שהם מועילים לחלאים פרטיים בלבד, יש מהם לארס חם ויש מהם לארס קר בלבד, ולא נמצא אחד מהם מועיל לסם החם והקר ולחליים הפכיים אלא התריא"ק הגדול בלבד. וכן התפלה תועיל לכל הדברים ואפילו לדברים הפכיים, שהרי משה אמר בתפלתו זכור לאברהם וגו', ואסף אמר אל תזכר לנו עונות ראשונים וגו', נמצא שתועיל אל הזכירה ואל השכחה, ולא נמצא מצוה שתועיל לכל הדברים אלא התפלה, ולזה מה שבארו רבותינו ז"ל שמה שנזכר בכתוב ועבדתם את ה' אלהיכם וגו', שהעבודה ההיא אינה עבודת הקרבנות שהיא במקום מיוחד אבל היא עבודה שהיא בכל מקום,

8 שמות ל"ב י"ג. || 9 תהלים ע"ט ח'. || 12 בבא קמא דף צ"ב ע"ב. || 13 שמות כ"ג כ"ה.

1 הצרי] S הצורי. || 4 לארס] S לאדם. || לארס] S לאדם. || 9 לאברהם] A adds ליצחק עבדיך. || 13 אלהיכם] A adds וברך את לחמך ואת מימיך. || וגו'] A adds לפי שהכתוב אינו מדבר בענין הקרבנות כדי שנאמר. || 14 ההיא] A היא. || אינה] A om. || 15 שהיא] A om.

everywhere.[1] Nor can this service be compared to that which a servant does for his master, for God needs not anybody's service. Necessarily, therefore, this service consists in mentioning God's praises, acknowledging that all things come from Him, requesting God to supply our needs in supplicating Him and acknowledging that we have no other helper and support outside of Him. This is divine service.

As the Rabbis found in the verse above cited and the one following it four[2] general things obtainable by prayer alone, and not by any other commandments or services, they say that the service mentioned here denotes prayer, or service of the heart. Thus we read here in reference to this service: "And He will bless thy bread and thy water," and in the days of David we find that prayer was good for famine, as we said before. Similarly we read here: "And I will take sickness away from the midst of thee," and in the case of Hezekiah we find that he was cured by prayer. Again, we read here: "None shall miscarry, nor be barren, in thy land,"[3] and we find that Hannah was helped by prayer. Further, we read here: "The number of thy days I will fulfil," and we find that Hezekiah and the Israelites after they made the golden calf were saved from death by prayer. We also read here: "I will send My terror before thee, and will discomfit all the

---

[1] Baba Kamma 92b; Baba Mezi'a 107b.

[2] In the sequel are enumerated five.

[3] Ex. 23, 26.

ואי אפשר גם כן שתהיה כעבודת העבד לאדון, שהשם יתברך אינו מצטרך אל עבודת זולתו, ולזה תהיה העבודה הזאת בהכרח שיהיה האדם מזכיר שבחיו של מקום ומכיר שהכל בא מאתו ומבקש צרכיו ממנו בהיותו מתחנן לפניו ומודה שאין לו עוזר וסומך מבלעדיו, וזו היא העבודה אליו.

ו ולפי שמצאו בפסוק ההוא ובבא אחריו ארבעה דברים כוללים מושגים על ידי התפלה ולא נמצא זולתה מן המצות ומן העבודות שתועיל לכך, לפיכך בארו שהעבודה הזאת היא התפלה שהיא העבודה שבלב, שאנחנו נמצא שנאמר בעבודה הזאת וברך את לחמך ואת מימיך וגו', ונמצא בימי דוד שהועילה לרעב כמו שאמרנו, וכן והסירותי מחלה מקרבך בחזקיה, ולא תהיה משכלה ועקרה בארצך בחנה, ואת מספר ימיך אמלא בחזקיהו ובישראל בעגל, את אימתי אשלח לפניך וגו'

12 שמות כ"ג כ"ה. || 13 שם. || 14 שם כ"ג כ"ו. || 15 שם. || 16 שם כ"ג כ"ז.

4 של] S בכל. || ומכיר] A ויזכיר. || 10 לפיכך] A om. || בארו] S בארנו. || 16–15 בחזקיהו ובישראל] S בישראל.

people . . ,"[1] and we find in the days of Hezekiah that Sennacherib, the king of Assyria, and his camp were destroyed as a result of prayer. We find also that prayer is good for all troubles, as we learn from the prayer of Solomon: "If there be in the land famine, if there be pestilence, if there be blasting or mildew, locust or caterpillar . . . whatsoever plague, whatsoever sickness there be . . . what prayer and supplication soever be made . . . hear Thou in heaven . . ."[2] Prayer is also good for salvation from distress and captivity. Thus when Israel was in Egypt we read: "And they cried, and their cry came up unto God by reason of the bondage. And God heard their groaning . . ."[3] Moreover through the prayers of Daniel and Ezra the Israelites returned from captivity.

We find, therefore, that prayer is like a universal balm, which cures all diseases, and is good for all bodies, and therefore for all kinds of people. Thus Solomon says: "Moreover concerning the stranger that is not of Thy people Israel . . . when he shall come and pray . . ."[4] Prayer is good even for absolutely wicked men, as was stated in the sixteenth chapter of this Book in connection with the prayer of Menasseh.[5]

---

[1] Ex. 23, 27.
[2] I Kings 8, 37.
[3] Ex. 2, 23-24.
[4] I Kings 8, 41-42.
[5] P. 150 f.

בחזקיה עם סנחריב מלך אשור ומחנהו. ונמצא גם כן תועיל התפלה לכל הצרות, כמו שנראה מתפלת שלמה דבר כי יהיה, רעב כי יהיה, שדפון ארבה וירקון כל נגע וכל מחלה. ותועיל גם כן להנצל מצרה ומהגלות, נאמר בישראל בהיותם במצרים ויצעקו ותעל שועתם אל האלהים וגו' וישמע אלהים את נאקתם וגו', וכן דניאל ועזרא בתפלתם עלו ישראל מן הגלות.

ז נמצא אם כן שהתפלה היא כמו הצרי הכולל כל מיני התחלואים ומועיל לכל הגופים, ועל כן תועיל לכל מיני האנשים, אמר שלמה וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא וגו' ובא והתפלל וגו'. ותועיל גם כן אפילו לרשעים גמורים, כמו שנזכר בפרק ששה עשר מזה המאמר מענין תפלת מנשה:

3 מלכים א' ח' ל"ז. || 6 שמות ב' כ"ג–כ"ד. || 11 מלכים א' ח' מ"א–מ"ב.

[1] עם סנחריב] S ובסנחריב. || [5] להנצל] A להגאל. || [7] נאקתם] A adds ויזכור אלהים את בריתו. || [8] הגלות] A הגולה. || [14] ששה עשר] S י"ז. || [15] מנשה] S משה.

Chapter 21

There is a great difficulty in connection with the subject of prayer. There was no greater man than Moses, the chief of all prophets, and yet though he prayed to God that he might be allowed to enter the land of Israel, he was not answered. Thus we read: "And I besought the Lord . . . Let me go over, I pray Thee . . . and the Lord said unto me: 'Let it suffice thee . . .' "[1] This would seem to indicate that a thing decreed by God can not be changed by prayer. This being so, one may very well say that it is in vain to serve God and that there is no advantage in praying to Him, since that which has been decreed can not be annulled.

The solution of this problem is that prayer does avail, at any rate before the matter in question has been finally decreed, and it avails also after the decision if the latter is not accompanied by an oath. Our Rabbis also say: "Prayer is good for a man both before the decision and after,"[2] as we infer from the case of Hezekiah, who was told: "Set thy house in order; for thou shalt die and not live."[3] And shortly after we read: "I have heard thy prayer . . . behold, I will add unto thy days . . ."[4] This was a change after the

[1] Deut. 3, 23-26.

[2] Rosh Hashanah 18a.

[3] Is. 38, 1.

[4] Ibid. 5.

פרק כא

א יקרה בענין התפלה ספק גדול והוא זה, כי מי לנו גדול ממשה אדון כל הנביאים והוא התפלל לשם על כניסתו לארץ ולא נענה, אמר הכתוב ואתחנן אל ה', אעברה נא וגו', ויאמר ה' אלי רב לך וגו', והנה זה ממה שיורה שהדבר הנגזר אי אפשר שיבטל על ידי התפלה, ואם כן יאמר האומר כי שוא עבוד אלהים ומה בצע כשנתחנן לפניו אחר שאי אפשר לבטל הנגזר.

ב והתשובה בזה שהתפלה מועילה לפני גזר דין על כל פנים, ואף לאחר גזר דין גם כן תועיל אם אין עמו שבועה, וכן אמרו רבותינו ז"ל יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין, כמו שיראה זה מחזקיה, שאחר שנאמר לו צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה, נאמר לו שמעתי את תפלתך וגו' הנני יוסיף על ימיך, וזה היה לאחר גזר הדין כמו

5 דברים ג' כ"ג–כ"ו. || 12 ראש השנה דף י"ח ע"א. || 14 ישעיה ל"ח א'.

3 כל] A om. || 5 ה'] A adds בעת ההיא לאמר. || נא] A adds ואראה את הארץ הטובה. || אלי] S om. || 6 וגו'] A om. and adds אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה. || 14 שנאמר לו] A שאמר.

decision, as our Rabbis say.[1] In the case of Moses, however, the decree was accompanied by an oath, for we read: "*Therefore* ye shall not bring . . .",[2] and our Rabbis say that the expression, "therefore" (*laken*), indicates an oath, inferring this from the words, "And *therefore* I have sworn unto the house of Eli . . ."[3] This is the reason why the prayer of Moses was of no avail.

There is a difference, however, between an individual and a community. A decree announced concerning an individual can not be reversed if it was accompanied by an oath, whereas a decree concerning a community may be reversed by prayer. This will be seen to follow from the sequence of thought in the text.

Accordingly, in order to make the matter clear, I will explain the language used in the prayer of Moses to make clear the connection of thought. In the beginning he says: "And I besought (*vaëthanan*) the Lord." Now the Rabbis say that the word *hanan* (to beseech) denotes asking a favor gratis (*hinnam*);[4] their reason being because the word *hinnam* (gratis) is derived from the root *hanan*. The idea is that one should not, in praying to God, support his claim by his good deeds or his own merit, for, as Eliphaz said: "What is man that he should be clean? And he that is born of a woman, that he should be righteous?"[5]

---

[1] Berakot 10a.

[2] Num. 20, 12.

[3] I Sam. 3, 14.

[4] Berakot 34b.

[5] Job 15, 14.

שאמרו רבותינו ז"ל. אבל גזר דין של משה היה גזר דין שיש עמו שבועה שנשבע, שנאמר לכן לא תביאו, ובארו רבותינו ז"ל כי לכן לשון שבועה, וכמו שהוכיחו זה מלכן נשבעתי לבית עלי, ולפיכך לא הועילה התפלה של משה רבינו עליו השלום.

ג וזהו ההבדל שיש בין יחיד לצבור, שהיחיד אין גזר דינו נקרע כשיש עמו שבועה, ושל צבור הוא נקרע ומתבטל על ידי התפלה, וזה יראה שהוא כן מקשר הפרשה.

ד וכדי שיובן זה היטב אבאר הפסוקים שבאו בתפלתו של משה כדי שיובן הקשר יפה. הנה בתחלה אמר ואתחנן אל ה', ואמרו רבותינו ז"ל אין חנון בכל מקום אלא מתנת חנם, ודקדקו זה לפי ששורש חנם חנן, ובאו להורות שאין ראוי לאדם לתלות תפלתו במעשיו הטובים ולא בזכות עצמו, כמאמר אליפז מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד

1 ברכות דף י' ע"א. || 2 במדבר כ' י"ב. || 4 שמואל א' ג' י"ד. || 13 ברכות דף ל"ד ע"ב. || 16 איוב ט"ו י"ד.

1 ז"ל] S adds בברכות. || אבל גזר] A וגזר. || 2 שנשבע] A om. || שנאמר] A adds בו. || 3 ובארו] S וכן אמרו. || 10 אבאר] S אביא. || 14 ובאו] S ובא. || 16 אליפז] A אליהוא; S אליהו. || וכי] A ומה.

The talmudic sages[1] find fault with Hezekiah who based his prayer on his own merit, and they say that because he based his request on his own merit, God granted his request for the merit of others, and he was told: "I will defend this city to save it, for Mine own sake, and for My servant David's sake."[2] Moses, accordingly, did not support his prayer on his own merit, but requested a favor gratuitously. Hence he said: "O Lord God, Thou hast begun . . ."[3] i. e. it has always been Thy way to show me kindness gratis. Thou hast in the beginning, of Thy own accord, at the burning bush, shed Thy prophetic influence upon me, though I was neither worthy nor prepared.

Our Rabbis in Sifre explain it in the same way: "Thou hast begun to show Thy servant wonders and strength," as it is said: "I will turn aside now, and see this great sight."[4] It is clear, therefore, that the Rabbis refer the expression: "Thou hast begun," to the beginning of Moses' prophetic call. Moses said in effect, O Lord, Thou needest not hesitate to show me a kindness even though I do not deserve it, or to do me a favor gratis, for it has been Thy way with me. Thou of Thy own accord, didst begin at the burning bush to show Thy servant, etc. Since, therefore, this has been Thy way with me, do me this kindness also which

---

[1] Berakot 10b.

[2] II Kings 19, 34.

[3] Deut. 3, 24.

[4] Ex. 3, 3.

אשה, וגנו חכמים לחזקיה שתלה תפלתו בזכות עצמו, ואמרו כי לפי שתלה הדבר בזכות עצמו תלו לו בזכות אחרים, ונאמר לו וגנותי על העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי, ובעבור זה לא תלה משה רבינו תפלתו בזכות עצמו אלא במתנת חנם, ולפיכך אמר ה' אלהים אתה החלות וגו', כלומר כך הוא דרכך עמי לעשות חסד חנם שאתה החלות מעצמך בסנה להשפיע עלי שפע נבואיי מבלתי שאהיה ראוי ולא שאכין עצמי לכך.

ה וכן אמרו רבותינו ז"ל בספרי, אתה החלות להראות את עבדך נסים וגבורות שנאמר אסורה נא ואראה, הנה בארו שאתה החלות נאמר על התחלת נבואתו של משה, וכאלו אמר, רבונו של עולם אל יקשה בעיניך לעשות עמי חסד אף על פי שאיני ראוי אליו ולתת לי מתנת חנם, שכן דרכך עמי שאתה מעצמך החלות בסנה להראות את עבדך וגו', ואחר שכך דרכך עמי עשה גם עתה עמי החסד

2 ברכות דף י' ע"ב. || 3 מלכים ב' י"ט ל"ד.

3 תלו לו] S הצילו. || 6 החלות] A adds להראות את עבדך. || 8 בסנה] S בחנם. || 11 שנאמר] A adds ויאמר משה. || 12 ואראה] A adds את המראה הגדול הזה.

I ask: "Let me go over, I pray Thee, and see the good land . . ." (This attitude is well expressed in the words: "Save us, O God of our salvation"[1]). What is there to keep Thee from doing this kindness to me? The decree of death that has been made concerning me can only be due to one of three causes. It is either in the nature of punishment from Thee for my sins, or it is my fate as determined by the stars, or my time has come to die. These are the three fixed causes determining a person's death. Thus David said concerning Saul: "Nay, but the Lord shall smite him; or his day shall come to die; or he shall go down into battle, and be swept away,"[2] indicating that there are three kinds of death, penal, natural and accidental. "The Lord shall smite him," denotes penal death, death as a punishment for a sin. "Or his day shall come to die," denotes natural death, when the time has come for a man to die by reason of his temperament (mixture of humors).[3] "Or he shall go down into battle, and be swept away," denoted accidental death, which comes to a man prematurely and not for any sin, but through the indication of the stars, or by reason of a universal decree or law that every one going into a particular battle shall die. If he had not gone into the battle, he would not have died; if he does go he will die by reason of this general

---

[1] I Chron. 16, 35.

[2] I Sam. 26, 10.

[3] Cf. vol. I, p. 71, note 1. An improper proportion or ratio in the mixture of the humors may produce disease or death.

הזה שאני שואל, אעברה נא ואראה וגו׳, והתפלה הזאת היא על דרך הושיענו אלהי ישענו, ומה הוא המונע שלא תעשה עמי החסד הזה, שהמיתה הזאת הנגזרת עלי אי אפשר שתהיה אלא מאחד מג׳ פנים, אם מצד העונש המגיע מאתך על חטאי, או מצד הוראת המערכת, או שהגיע זמני להפטר, ואלו השלשה הם הקצים הקבועים לחיי האדם, אמר דוד על שאול כי אם ה׳ יגפנו או יומו יבא ומת או במלחמה ירד ונספה, רמז בזה שהמיתות הן שלש אם כרתית או טבעית או מקרית, כי ה׳ יגפנו ירמוז על המיתה הכרתית, והיא מיתת העונש על חטא, או יומו יבא ומת ירמוז על המיתה הטבעית, והוא שהגיע זמנו להפטר כפי מזגו, או במלחמה ירד ונספה ירמוז על המיתה המקרית המגעת לאדם בלא עתו ובלא חטא קודם אלא מצד הוראת המערכת או הגזירה הכוללת שכל מי שיכנס במלחמה פלונית ימות, ואם לא היה יוצא למלחמה לא היה מת, ואם יצא ימות מצד ההוראה הכוללת

2 דברי הימים א׳ ט״ז ל״ה. || 8 שמואל א׳ כ״ו י׳.

8 כי] A om. || ומת] S וימות. || 10 אם] A או. || כי] A adds אמרו. || 12 ירמוז] S om. || 15 הוראת] S om.

indication, though he is not guilty of having committed any sin. He did not mention voluntary death, because no man prefers death to life. But he made a mistake, for Saul's death was voluntary, as we read: "Therefore Saul took his sword, and fell upon it."[1] Moses too did not mention voluntary death, for he did not prefer death to life. Therefore he mentioned these three only.

His plea was then as follows: O Lord, if the death decreed upon me is a punishment for my sin, is my iniquity so great that it can not be forgiven? As Cain said: "Is my iniquity too great to bear?"[2] which the Rabbis explain as follows: Cain said to God, O Lord, Thou bearest heaven and earth, and canst not bear my sin![3] What they mean is this: Cain said to God: If my sin is so great that it can not be forgiven, then my power to sin is greater than God's power to forgive; but this is impossible, for God's power is infinite. This was the doubt he expresses in the words: "Is my iniquity too great to bear?" And Moses ex-

[1] I Sam. 31, 4.

[2] Gen. 4, 13. Albo, following the rabbinic interpretation, renders the expression as though it were interrogative, and translates it, "Is my iniquity too great for Thee to bear?" thus rendering עָוֹן literally, "iniquity," and not "punishment," as it is ordinarily translated.

[3] Sanhedrin 101b; 'Erubin 15b.

אף על פי שאין בידו עון אשר חטא. ולא הזכיר המיתה הבחיריית לפי שאין אדם שיבחר מות מחיים, ולא הסכים בזה אל האמת, שהרי מיתת שאול בחיריית היתה, שנאמר ויקח שאול את החרב ויפול עליה, וכן משה לא הזכיר אותה שהוא לא היה בוחר מות מחיים, ולזה לא הזכיר אלא אלו השלש מיתות בלבד.

ו ואמר לפניו רבונו של עולם המיתה הנגזרת עלי אם היא מצד העונש על החטא, אם כן עוני כל כך גדול שאי אפשר לימחל, כמו שאמר קין גדול עוני מנשוא, ואמרו רבותינו ז"ל אמר קין לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אתה סובל שמים וארץ ועוני אי אפשר לסבול, ובאור דבריהם שקין אמר לה' אחר שעוני הוא כל כך גדול שאי אפשר לימחל, אם כן יהיה כחי לחטוא יותר גדול מכח השם יתברך למחול, וזה אי אפשר כי כח השם יתברך גדול לבלתי תכלית, וזהו שתמה באמרו גדול עוני מנשוא,

4 שמואל א' ל"א ד'. || 10 בראשית ד' י"ג. || 11 סנהדרין דף ק"א ע"ב, ועירובין דף ט"ו ע"ב.

2 מות] A om. || 9 כן] A om. || עוני] A adds הוא. || 14 שעוני] A שעונו. || 15 כחי] S כחו.

pressed precisely the same idea when he said: "Thy greatness . . ."[1] What he meant to say was: I know that Thy greatness is infinite, and that my iniquity can not be so great that Thy infinite greatness is not sufficient to forgive it. Then he said, "And Thy strong hand . . ," meaning to say: If my death is due to the stars, Thou hast shown me miracles and wonders which prove that Thy hand is strong enough to overcome the stars. Then he said: "For what god is there . . ," referring to natural death, such as the righteous die of. Thus the Rabbis say: "God cơunts the years of the righteous . . ."[2] The meaning is, God counts their years to see that they should not be shortened either by punishment or by accident, but that they should live as many years as they are capable of living in accordance with their nature, the composition of their humors, and the fundamental vigor which they possess from the time of their creation. This is the reason why the Bible, referring to Sarah, uses the expression: "The years of the life of Sarah,"[3] having just said: "And the life of Sarah was a hundred and seven and twenty years." The Bible desires to indicate that the hundred and twenty-seven years that she lived was the number of years of her life, i. e. the

[1] Deut. 3, 24.

[2] Tanhuma ואתחנן, end. The reading there is שהקב״ה ממלא ימיהם של צדיקים מיום ליום ומחדש לחדש.

[3] Gen. 23, 1.

ואלו בעצמם הם דברי משה במה שאמר את גדלך וגו', כלומר אני יודע שגדלך בלתי בעל תכלית, ואי אפשר שיהיה עוני כל כך גדול שלא יספיק גדלך הבלתי בעל תכלית למחלו, ואמר עוד ואת ידך החזקה, לרמוז שאם היתה המיתה מצד הוראת המערכת כבר הראיתני נסים ונפלאות מורות שידך חזקה ותקיפה על המערכת לנצחו, ואמר עוד אשר מי אל וגו', לרמוז שאם המיתה היא טבעית כמו שהיא מיתת הצדיקים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שהקדוש ברוך הוא יושב וסופר שנותיהן של צדיקים וכו', כלומר שהוא סופר שנותיהן שלא יתקצרו לא על צד העונש ולא על צד המקרה, אבל שיחיו השנים הראוים להם לחיות כפי טבעם והרכבת מזגם והלחות השרשי שבהם מתחלת יצירתם, וזה שאמר הכתוב בשרה שני חיי שרה, אחר שאמר ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים, להורות שהקב"ז שנים ההם שחיתה היו השנים שהיו

---

10 תנחומא סוף ואתחנן. || 15 בראשית כ"ג א'.

---

1 הם] S om. || 3 עוני] A חטאי. || 5 היתה] A om. || המיתה] A adds היא. || 8 וגו'] A om. and adds אשר יעשה בשמים ובארץ כמעשיך וכגבורותיך. || 13 הראוים] A אשר ראוי.

number of years which her nature and fundamental and original vigor determined that she should live. Her days were not shortened as were those of Abraham, who, as the Rabbis say,[1] should have lived a hundred and eighty years, like Isaac, but lived only a hundred and seventy-five, his years having been shortened by five, so that he should not see the evil life of Esau. In order to indicate this the expression used in his case is: "And these are the days of the years of Abraham's life *which he lived*,"[2] i. e. these are the years which he actually lived, but not those which, according to the nature of his temperament and his original vigor, he should have lived, as was the case with Sarah.

Accordingly, Moses said: If my death is natural, that is, if there is no power in the composition of my temperament to enable me to live longer, Thou canst renew my youth like an eagle, and give me power to be restored like a green fir tree so as to be strong, for there is no other god in the world beside Thee who can do what Thou doest, namely who can create living things and endow them with new natural strength. If, therefore, Thou shouldest give me new life and make me a new creature, there would be none to say Thee nay, for there is no

---

[1] Bereshit Rabbah 63.

[2] Gen. 25, 7.

שני חייה כפי טבעה והלחות השרשי שבה בתחלת יצירתה, ולא נתקצרו ימיה כמו שנתקצרו שני חיי אברהם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שהיה לו לחיות ק"פ שנים כמו שחיה יצחק ולא חיה אלא קע"ה שנה, שנתקצרו ימיו חמש שנים כדי שלא יראה את עשו יוצא לתרבות רעה, ולרמוז על זה נאמר בו ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי, לומר אלו הן השנים אשר חיה, לא שהיו אלו שני חייו כפי טבע מזגו והלחות השרשי אשר בו כמו שהיו שני חיי שרה.

ועל כן היה משה אומר אם מיתתי זו היא מיתה טבעית שאין בכח הרכבת מזגי שאחיה יותר, הרי אתה יכול לחדש כנשר נעורי ולתת בי כח להשיבני רענן כברוש ובריא אולם, שאין אלוה אחר בעולם זולתך שיעשה כמעשיך שיוכל לברוא בריות ולתת טבע חדש זולתך, ואם תחדש בי ענין חדש כאלו אני בריה חדשה, מי יאמר לך מה תעשה, שאין

3 בראשית רבה ס"ג. || 6 בראשית כ"ה ז'.

1 בתחלת] A מתחלת. || 4 שנה] A om. || 5 עשו] A adds בנו. || 7 ימי] A om. || השנים] S שני החיים. || 8 אשר חיה] S שחיה. || 10 זו] S om. || מיתה] S om., A מתה.

one in the world who can do what Thou doest, or who has Thy strength. All this being so, and there being none to prevent Thee, "Let me go over, I pray Thee, and see . . ."

But God replied: "Let it suffice thee . . . But charge Joshua . . . for he shall go over . . ."[1] To such an extent, continues Moses, was the divine decree fixed against me, that when we reached the valley opposite Beth-peor, we dwelt there and He did not allow me to go further: "So we abode in the valley over against Beth-peor,"[2] i. e. we could not go on further, because I was to be buried there, as is written: "And he was buried in the valley in the land of Moab, over against Beth-peor."[3]

To this statement Moses adds the exhortation: "And now, O Israel, hearken unto the statutes . . . that ye may live, and go in and possess the land . . ."[4] He says in effect: I took all this trouble in order to enter the land, but was not given the privilege. You are given the privilege to enter the land, therefore be strong in observing the commandment of God that you may be worthy to enter.

You might perhaps say: if my prayer was not heard, it is possible that to-day or to-morrow you

[1] Deut. 3, 26-28.

[2] Ibid. 29.

[3] Ibid. 34, 6.

[4] Ibid. 4, 1.

בעולם מי שיעשה כמעשיך וכגבורותיך, ואחר שכל זה כן שאין מי שיעכב על ידך, אעברה נא ואראה.

ח והשיב לו השם יתברך רב לך וגו', וצו את יהושע כי הוא יעבור וגו', וכל כך היתה גזרת השם יתברך קיימת עלי שכשהגענו אל הגיא מול בית פעור ישבנו שם, שלא נתן לי רשות לעבור משם, וזהו שאמר כאן ונשב בגיא מול בית פעור, כלומר שלא יכולנו לעבור משם והלאה לפי שהייתי עתיד ליקבר שם, כמו שכתוב ויקבר אותו בגיא מול בית פעור וגו'.

ט וסמך אל זה ועתה ישראל וגו', למען תחיון ובאתם וירשתם את הארץ וגו', כלומר אני נצטערתי כל הצער הזה כדי שאכנס לארץ ולא זכיתי ליכנס שם, ואתם זוכים ליכנס שם, התחזקו לשמור מצות השם יתברך כדי שתזכו ליכנס לתוכה.

י ושמא תאמרו שאחר שתפלתי אינה נשמעת כבר אפשר גם כן שהיום או למחר תחטאו אתם ולא

9 דברים ל"ד ו'. || 10 שם ד' א'.

2 ואראה] A adds .את הארץ הטובה || 3 וגו'] A om. and adds .אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה || 5 שכשהגענו] S .כשהגענו || 6 רשות] A .שיעור || שאמר] A .שכתב || 10 ישראל] A adds אל .החקים ואל המשפטים || 13 שם] A om. || שם] A om.

may sin and your prayers will not be heard either; my answer is: "Your eyes have seen what the Lord did in Baal-peor . . . But ye that did cleave unto the Lord . . . For what great nation is there, that hath God so nigh unto them . . ."[1] The meaning is, do not think that an individual and a congregation are equal in this matter, for it is not so. With all my worth, my prayer in my own behalf was not accepted, because I am an individual; whereas though you worshipped idols and bowed down to Peor—and there is no one the Lord hates as much as the one who worships idols —my prayer in your behalf was accepted. When I prayed for you on the occasion of the golden calf and of Peor, my prayer was accepted, and God forgave you, though my own prayer for myself was not accepted.

It appears also from the language of the Rabbis in Sifre[2] that the reason Moses speaks of the sin of Baal-peor in this place is in order to indicate the difference between the prayer of an individual for an individual and his prayer for a congregation. Although the two prayers may be equal and of the same kind, yet the prayer for the congregation is more likely to be heard than the prayer for the individual. Therefore he adds the

---

[1] Deut. 4, 3-7.

[2] Ed. Friedmann, p. 72, §30.

תהיה תפלתכם נשמעת, לכך סמך לזה עיניכם הרואות את אשר עשה ה' בבעל פעור, ואתם הדבקים בה' וגו', כי מי גוי גדול אשר לו אלהים וגו', כלומר אל תחשבו שהכלל והפרט הן שוים בדבר זה, שאין הדבר כן, שאני עם רוב מעלתי לפי שאני יחיד לא נתקבלה תפלתי בעדי, ואתם עם היותכם עובדי עבודת אלילים ומשתחוים לפעור, ואין שנאוי לפני ה' כעובד עבודה זרה, נתקבלה תפלתי בעדכם, שהרי כשנתפללתי עליכם בחטא העגל או בפעור נתקבלה תפלתי עליכם ומחל לכם הקדוש ברוך הוא, אף על פי שלא נתקבלה תפלתי על עצמי.

יא וכן נראה מלשון רבותינו ז"ל בספרי שלכך נזכר כאן עון בעל פעור להורות על ההבדל שיש בין תפלת היחיד על היחיד לתפלתו על הצבור, שעם היות שתי התפלות שוות וממין אחד, תקובל יותר תפלת הכלל מתפלת היחיד, ולזה סמך אל

---

[1] לכך] A לפיכך. || [2] פעור] A adds וגו'. || [3] וגו'] A om. and adds אלהיכם חיים כלכם היום. || [4] וגו' A om. and adds קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו. || הן] A om. || [8] שנאוי] A שינוי. || כעובד] A כעובדי. || [10] בחטא] S adds על. || [12] תפלתי] S om. || [13] נראה] A יראה. || [14] בעל] A om.

words: "As the Lord our God is whensoever we call upon Him,"[1] the meaning being that no matter what the content of the prayer is, if it is for the congregation, it is accepted. Hence the Rabbis say:[2] "God does not reject the prayers of the congregation, as is said: 'Behold, God despiseth not the many.'"[3] They also say: "A person should always join a congregation,"[4] thus indicating that the prayer of a congregation is always accepted, while that of an individual is not accepted when it concerns a matter that has been decided under oath, as was the case with the prayer of Moses to be allowed to enter the land of Israel. It was not accepted because the matter had already been decided under oath.

Chapter 22

We must, however, explain the reason why the decision concerning Moses was accompanied by an oath, so that his prayer was not accepted. According to the Rabbis the essence of Moses' sin at the waters of Meribah was the expression: "Hear now, ye rebels,"[5] used by Moses, which was an insult to the honor of Israel. And they infer from this that he who insults the honor of a community is guilty of an offence equal to that

---

1 Deut. 4, 7.

2 Berakot 8a.

3 Job 36, 5. Note peculiar interpretation.

4 Berakot 30a, top.

5 Num. 20, 10.

זה כה' אלהינו בכל קראנו אליו, רצה לומר באיזה ענין שתהיה תפלת הכלל היא מקובלת, ועל זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, שנאמר הן אל כביר לא ימאס, ואמרו לעולם לשתף אינש נפשיה בהדי צבורא, להורות שתפלת הכלל היא מקובלת תמיד אף על פי שתפלת היחיד אינה מקובלת כשהוא גזר דין שיש עמו שבועה, כמו שלא נתקבלה תפלת משה רבינו עליו השלום על כניסתו לארץ, לפי שהיה גזר דין שיש עמו שבועה:

פרק כב

א וראוי שנבאר הטעם למה היה גזר דין של משה גזר דין שיש עמו שבועה עד שלא נתקבלה עליו תפלתו כלל, שלפי מה שאמרו רבותינו ז"ל שעיקר החטא במי מריבה היה על שאמר שמעו נא המורים, לפי שזלזל בכבודן של ישראל, ולמדו מכאן שהמזלזל בכבודן של רבים הוא כמו מחלל את

3 ברכות דף ח' ע"א. || 4 איוב ל"ו ה'. || 5 ברכות דף ל' ע"א. || 14 ילקוט שמעוני דף רל"ט ע"ב, פ' תשס"ד. || 15 במדבר כ' י'.

6 מקובלת] S נשמעת. || 7 כשהוא] S כשהיא.

of profaning the name of God.[1] But it is very difficult to suppose that such a sin should not be capable of atonement. Besides we find in Deuteronomy that Moses again says to Israel: "Ye have been rebellious against the Lord."[2] If Moses had been punished for saying to them: "Hear now, ye rebels," he would scarcely have used a similar expression again.

The explanation of the sin of the waters of Meribah has given the commentators a great deal of dufficulty, so much so that Maimonides gave a far fetched explanation, saying[3] that the sin of Moses consisted in becoming angry with Israel for no sufficient reason, when God was not angry with them. For God was not angry with them when they asked for things that were necessities, like water or the manna. According to Maimonides, then, there was here a profanation of the Holy Name, for the people would think that God was angry with them because they asked for water, although they needed it. Else, they would say, Moses would not have been angry with them for no reason. For anger is an unworthy quality, and it is not likely that the head of the prophets would give way to such a low impulse without reason, far be it! Hence the people would come to think ill of God, assuming that He was angry for no good reason. This is the gist of Maimonides' interpretation, but it is far fetched.

---

[1] Yalkut Shim‘oni, fol. 239b, §764.

[2] Deut. 9, 7.

[3] See Shemonah Perakim, 4, end.

השם, קשה מאד שיהיה החטא הזה בלתי ניתן לכפרה, עם שמצינו משה במשנה תורה חזר ואמר להם ממרים הייתם עם ה', ואם עיקר ענשו היה על מה שאמר להם שמעו נא המורים, איך חזר לומר להם כך.

ב והרבה נבוכו המפרשים בבאור החטא במי מריבה, עד שהרמב"ם ז"ל נדחק בזה ואמר שהחטא היה הכעס שכעס משה על חנם על ישראל, שלא מצינו שכעס השם יתברך עליהם, שלא יכעס ה' על שישאלו דבר המצטרך אליהם כמים והמן, והנה היה בזה חלול השם יתברך לפי דעתו, שיחשבו הרואים שהשם יתברך כעס עליהם על ששאלו המים עם היותם הכרחיים להם, שאם לא כן לא היה כועס משה עליהם על לא דבר, שהכעס מדה פחותה ולא תמצא באדון הנביאים מדה פחותה כזאת על לא דבר חלילה, ויבואו לחשוב על ה' תועה שכעס על לא דבר, זהו תורף דבריו בזה, והם רחוקים מהדעת.

3 דברים ט' ז'.

1 ניתן] S נכון. || 2 משה] S במשה. || 3 ה'] A adds מיום דעתי || 4 להם] S om. || 7 עד] A עם. || 8–9 שלא–עליהם] A om. by homoioteleuton. || 15 פחותה] A מגונה. || 18 רחוקים] A adds מאד.

Nahmanides refuted this opinion in his commentary on the Torah. It appears, however, from his words that he, too, agrees with Maimonides that the sin did not consist in the fact that they did not speak to the rock; and for the following reasons: either because the rock is not a rational being to receive a command from God, or because, since Moses was told: "Take the rod, and assemble the congregation, thou, and Aaron thy brother, and speak ye unto the rock . . ,"[1] it seems that he was expected to strike the rock, since he was told to take the rod, else why was it necessary to mention the rod? But this is no proof, for in Horeb he was told: "And thy rod, wherewith thou smotest the river . . ,"[2] and yet it was found necessary to state specifically in the sequel: "And thou shalt smite the rock."[3] Here too therefore he should have been told to strike the rock if that was the intention, as he was told the first time. The taking of the rod is no proof that he would have to strike, for the rod does not cause the flow of the water by the force of striking, for it is not the natural property of a rod when it strikes a rock to split it and bring out water by the force of the blow. The phenomenon is a miracle, and the waters come out by decree of God when the rod is near the

[1] Num. 20, 8.

[2] Ex. 17, 5.

[3] Ibid. 6.

ג וכבר סתר הרמב״ן ז״ל זה הדעת בפירוש התורה, אלא שיראה מדבריו גם הוא שהוא מסכים עם הרמב״ם ז״ל שלא היה החטא על שלא דברו אל הסלע, וזה אם מפני שאין הסלע בעל שכל שיבואהו צווי מהשם יתברך, ואם מפני שאחר שנאמר למשה קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע וגו׳, יראה שהיה צריך להכות בצור אחר שצווה לקחת את המטה, שאם לא כן למה היה צריך להזכיר המטה, וזו אינו ראיה, שהרי נאמר לו בחורב ומטך אשר הכית בו וגו׳, ואף על פי כן הוצרך לומר לו אחר כן והכית בצור, ואף כאן היה ראוי שיאמר לו והכית בצור אם היה דעתו שיכה אותו כמו שאמר בפעם הראשון, ולקיחת המטה אינו ראיה שיצטרך להכות, שאין המטה פועל הוצאת המים מכח ההכאה, שאין מדרך מטה המכה בסלע שיבקענו ויוציא מים בכח ההכאה אלא בדרך נס, שבהיות המטה נמצא אצל הסלע יוצאים המים כמו שיגזור השם, כמו שנאמר

6 במדבר כ׳ ח׳. || 10 שמות י״ז ה׳.

5 מפני] S om. || 7 יראה] S ראה. || 11 בו] A adds את היאור קח בידך והלכת. || 13 אותו] A אותה. || 14 הראשון] A הראשונה. || 15 מכח] A מצד.

rock. In the beginning of his prophetic career Moses was told: "And thou shalt take in thy hand thisrod, wherewith thou shalt do the signs."[1] This shows plainly that the rod was endowed with the property of being the instrument in the performance of the signs, according to the decree of God as commanded through Moses. The proof is as follows: In connection with the plague of hail Moses was told: "Stretch forth thy hand toward heaven, that there may be hail . . ."[2] and in the sequel it says: "And Moses stretched forth his rod toward heaven; and the Lord sent thunder and hail, and fire ran down unto the earth."[3] Now the hail was not produced by the rod's striking the air. But the miracle of the hail was produced in the air by the will of God when the rod in the hand of Moses was in contact with the air. Here too, therefore, the taking of the rod is no proof that it had to be used to strike.

As for the first argument that God would give a command only to a rational being, and the rock was not a rational being to receive a command from God to give forth its waters (this is the opinion of Maimonides, as can be seen in "Pirke Moshe," ch. 25),[4] it is not valid, for matter does not become affected by itself, but is acted

[1] Ex. 4, 17.

[2] Ibid. 9, 22.

[3] Ibid. 23.

[4] Ed. Lemberg, p. 54a, bottom.

למשה בתחלת נבואתו ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות, הנה באר בפירוש שהקנהו סגולה שיעשו באמצעותו האותות כפי מה שיגזור השם יתברך ויצוה על ידי משה, וראיה לדבר שהרי במכת הברד נאמר למשה נטה את ידך על השמים ויהי ברד, ואחר כך כתוב ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה, ולא היה הברד מתחדש בהכאת המטה באויר, אלא שבהיותו נמצא ביד משה אצל האויר היה מתחדש באויר אות הברד ברצון השם יתברך, ואף כאן אין לקיחת המטה ראיה להצטרך להכות בו.

ד גם הטענה הראשונה שאמרו שהשם יתברך לא יצוה אלא לבעל שכל ואין הסלע בעל שכל שיבואהו צווי מהשם יתברך לתת מימיו, וזהו דעת הרמב"ם ז"ל כמו שנראה בפרק כ"ה מפרקי משה, אינה ראיה, שהחומר לא יתפעל מעצמו אלא ממניע

1 שמות ד' י"ז. || 5 שם ט' כ"ב.

2 אשר–האותות] S om. and adds 'וגו. || 5 את] A om. || 7–8 ותהלך–ארצה] A om. || 10 באויר] S om. || 11 ראיה] A ראויה. || 11 להצטרך] A שיצטרך. || 13 שאמרו] A om. || 16 כ"ה] S ה'.

upon by a mover which moves it and prepares it to receive the form. Now when God commands the matter to receive a form or undergo a certain change, as in the verse: "Let the earth bring forth the living creature . . ;" "Let the waters swarm with swarms of living creatures"[1] . . , and similar passages, the command is not given to the matter, but to the mover that he should prepare the matter to receive the form or to undergo the change which God has decreed. Now the command which is directed to the mover is given to a rational being undoubtedly.

My opinion is that the sin at the waters of Meribah was that they [Moses and Aaron] did not speak to the rock, as the Bible literally says. The text proves it, which says: "Because ye rebelled against My word at the waters of Meribah."[2] Such an expression cannot apply to the words: "Hear now, ye rebels," nor to Moses' anger, but only to their violation of God's command. The essence of the sin, however, which caused God to take an oath, was that the act evinced a lack of faith, as we read: "Because ye believed not in Me . . . therefore ye shall not bring . . ."[3]

The explanation is as follows:[4] One great principle of the Torah and foundation of faith which is contained in the belief in God's Providence, is

---

[1] Gen. 1, 24, 20.

[2] Num. 20, 24.

[3] Ibid. 12.

[4] See Duran, Magen Abot, p. 75b, who gives a similar explanation.

יניעהו ויכינהו לקבל הצורה, וכשיצוה השם על החומר שיקבל צורה מה או שישתנה שנוי מה, כאמרו תוצא הארץ נפש חיה וגו׳, ישרצו המים שרץ נפש חיה וגו׳, וכיוצא בו, אין הצווי ההוא אל החומר אלא אל המניע שיכין החומר לקבל הצורה ההיא או השנוי ההוא שהשם גוזר, והנה הצווי שהוא אל המניע הוא אל בעל שכל בלי ספק.

ה ומה שיראה לי בזה הוא שהחטא במי מריבה היה על שלא דברו אל הסלע כפשט הכתוב, ויורה על זה לשון הכתוב שאמר על אשר מריתם את פי למי מריבה, ולא יפול זה הלשון על אמרם שמעו נא המורים ולא על היותו כועס אלא על שעברו על הצווי, ואולם עיקר החטא שעליו באה השבועה היה על שהיה בענין ההוא מעוט אמנה, כמו שאמר הכתוב יען לא האמנתם בי וגו׳, לכן לא תביאו.

ו ובאור זה הוא על זה הדרך, שעקר גדול אל התורה ושורש אל האמונה שהוא מסתעף מאמונת

---

3 בראשית א׳ כ׳, כ״ד. || 10 במדבר כ׳ כ״ד. || 15 שם כ׳ י״ב.

---

[1] השם] A האל ית׳. || [3] שרץ] S om. || [6] שהשם גוזר] S om. || [10] את] A om. || [11] למי] S במי. || למי מריבה] A om. and adds וגו׳. || [12] על] A om. || [13] הצווי] A צוויו. || [15] תביאו] A adds וגו׳.

that God subjects nature to the control of believers, as Moses says in the Psalm following his prayer.[1] In the name of God he assures him who dwells "in the covert of the Most High," and abides "in the shadow of the Almighty," that God will deliver him from the snare of the fowler and from pestilence and from natural accidents, so that he shall tread "upon the lion and asp," and trample under feet "the young lion and the serpent."

We find this verified in the lives of some of the pious men. For example, we are told about Rabbi Hanina ben Dosa that he set his foot on the hole of a lizard and was bitten; but the lizard died, a reversal of the natural course. Rabbi Hanina then said to his disciples: My children, it is not the lizard that kills, but sin it is that kills.[2] We thus see that by the command of the righteous changes occur in nature. We are also told concerning R. Hanina that he said: "He who said that oil should burn, will command vinegar to burn,"[3] and it was so, and we find other similar cases. Similarly the Rabbis say concerning Rabbi Phinehas ben Yair[4] that by his command he divided a river many times. A river is not a rational being, and yet it was divided for

---

[1] Ps. 91.

[2] Berakot 33a.

[3] Ta'anit 25a; ed. Malter, p. 188, l. 4.

[4] Hullin 7a.

ההשגחה הוא שהשם יתברך מכריח הטבע תחת כפות רגלי המאמינים, כמו שאמר משה רבינו אחר התפלה שסדר במזמור תפלה למשה איש האלהים, אמר שהיושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי הנה הוא מבטיח אותו בעבור השם יתברך שיצילהו מפח יקוש ומן הדבר ומן הפגעים הטבעיים, עד שידרוך על שחל ופתן וירמוס כפיר ותנין.

ז ונמצא זה בקצת החסידים כמו שאמרו על רבי חנינא בן דוסא שהניח רגלו על חור הערוד ונשכו הערוד ומת הערוד, הפך מה שהיה ראוי מדרך הטבע להיות, ואמר לתלמידיו בני לא ערוד ממית אלא חטא ממית, נמצא שהצדיקים משתנה הטבע על פי דבורם, אמרו על רבי חנינא שאמר מי שאמר לשמן והדליק יאמר לחומץ וידליק, והיה כן, ודברים אחרים כאלה. וכן אמרו על רבינו פנחס בן יאיר במסכת חולין, שנחלק הנהר במאמרו פעמים הרבה, עם שאין הנהר בעל שכל, ונחלק

3 תהלים צ״א. || 8 ברכות דף ל״ג ע״א. || 13 תענית דף כ״ה ע״א. || 16 דף ז׳ ע״א.

מכריח[1]] A מכריע. || שאמר[2]] A שכתב. || בצל[4]] S בסתר. || נמצא[12]] S ונמצא. || משתנה] A ישתנה. || שאמר[13]] S om. || בן יאיר[16]] A om.

those who fulfil the divine commandments and those who associate with them. We are also told[1] of a great many miracles that were performed by Nahum of Gamzo and other righteous men by a mere word without prophecy or divine speech or command. Similarly, Eliphaz said to Job: “Thou shalt also decree a thing, and it shall be established unto thee.”[2] From this it appears that the prophets and those who speak with the Holy Spirit, like Eliphaz, agree that nature changes by the command of the righteous according to their will, not to speak of the prophets, who performed miracles by their commands. Thus Elijah said: “As the Lord, the God of Israel, liveth . . there shall not be dew nor rain these years, but according to my word.”[3] He also said: “If I be a man of God, let fire come down from heaven, and consume thee and thy fifty,”[4] and it was so. Elisha said: “To-morrow about this time shall a measure of fine flour be sold for a shekel . . ,”[5] and it was so. Also he “made the iron to swim,”[6] and performed other miracles without a previous prophetic message or divine commandment concerning the matter. The same is true of the other prophets. Moses himself said: “If these men die the com-

---

[1] Ta‘anit 21a; ed. Malter p. 150 ff.

[2] Job 22, 28.

[3] I Kings 17, 1.

[4] II Kings 1, 10.

[5] Ibid. 7, 1.

[6] Ibid. 6, 6.

למקיימי מצוה ולהולכים עמהם, וכן בנחום איש גם זו ושאר החסידים שנזכרו במסכת תענית, עצמו מספר הנסים שהיו נעשין על ידם בדבורם הקל, מזולת שיביאם בזה נבואה או דבור או צווי מהשם יתברך, וכן אמר אליפז לאיוב ותגזר אמר ויקם לך, שיראה שזה דבר מוסכם מהנביאים והמדברים ברוח הקודש כאליפז שהטבע משתנה על פי הצדיקים כפי מה שירצו, וכל שכן על פי הנביאים שהיו הנסים מתחדשים על ידם ככל היוצא מפיהם, אמר אליהו חי ה' אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי, ועוד אמר ואם איש אלהים אני תרד אש מן השמים ותאכל אותך ואת חמשיך, והיה כן. וכן אלישע אמר כעת מחר סאה סולת וגו', והיה כן, וכן ויצף הברזל, ושאר הנסים שנעשו על ידו מבלי שיקדם לו נבואה או צווי השם יתברך על זה, וכן שאר הנביאים, ומשה עצמו אמר אם כמות

2 דף כ"א ע"א. || 5 איוב כ"ב כ"ח. || 10 מלכים א' י"ז א'. || 11 מלכים ב' א' י'. || 13 שם ז' א'. || 14 שם ו' ו'. || 16 במדבר ט"ז כ"ט–ל"ב.

עצמו[2]] A om. || ותגזר[5]] S תגזר. || ויקם לך] S om. and adds וגו'. || ומטר[10]] A adds בארץ. || תרד[12]] S תצא. || וגו'[13]] A om. and adds בשקל סאתים שעורים בשקל.

mon death of all men . . . But if the Lord make a new thing . . . And it came to pass, as he made an end of speaking all these words, that the ground did cleave asunder that was under them. And the earth opened her mouth . . ."[1] But we are not told that God commanded him to do this. Isaiah also says: "That confirmeth the word of His servant, and performeth the counsel of His messengers."[2]

He, therefore, who doubts that God performs the will of the prophet or the righteous or the pious man that is worthy, is virtually casting doubt upon the Torah and one of its principles. Particularly on an occasion for the sanctification of the divine name is it incumbent upon one to publish the fact that nature is subject to, and is compelled to do the will of those who observe the Torah and fulfil its commandments. A prophet therefore who is worthy to perform miracles and refuses to do so when he can save thereby a nation or a community, is surely responsible for casting a doubt upon the belief. For the bystander will think that there is no truth in the biblical statements, made in many places, that nature is subject to those who perform the commandments of the Torah, and this will lead to doubting the Torah.

---

[1] Num. 16, 29-32.

[2] Is. 44, 26.

כל האדם וגו׳, ואם בריאה יברא ה׳ וגו׳, ויהי ככלותו לדבר את כל הדברים האלה ותבקע האדמה אשר תחתיהם ותפתח הארץ את פיה וגו׳, ולא נמצא שצווהו השם יתברך על כך. וכן אמר ישעיה מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים.

ח ומי שיספק שהשם יתברך לא ישלים רצון הנביא או הצדיק או החסיד הראוי לכך, הנה הוא כמטיל ספק בתורה ובשרש משרשיה, וכל שכן במקום שיש בו קדוש ה׳, שראוי ומחוייב לפרסם שהטבע משועבד ומוכרח לעשות רצון שומרי התורה ומקיימי מצותיה, ומי שיראה הנביא שראוי שיעשו על ידו נסים בלתי עושה אותם להצלת אומה אחת או כלל אחד, הנה הוא בלתי ספק גורם להטיל ספק באמונה, שהרואה יחשוב שאין האמת כמו שהכתוב מיעד בתורה במקומות הרבה שהטבע הוא נכנע ומשועבד למקיימי מצות התורה, ויבואו להטיל ספק בתורה.

5 ישעיה מ״ד כ״ו.

1 האדם] A adds ימותון אלה. || ה׳] A adds ופצתה האדמה את פיה. || 8 ובשרש] S ושורש.

This is especially the case when people see that the very same prophet through whom the Torah was given does not rely upon this belief to make a decree against nature so as to change its course or to perform a miracle, though the prophet in question is more worthy to perform miracles than any one else. This no doubt leads to profanation of the Holy Name and to the casting of doubt upon the faith. It looks as if the prophet himself were in doubt whether it is true that nature can be changed by his word, as the Torah promises. This is why it says: "Because ye believed not in Me." For if, when the Israelites asked for water, Moses and Aaron had decreed that the rock should split and water should flow, God would without doubt have "confirmed the word of His servant and performed the counsel of His messengers," and He would thus have been sanctified in the eyes of all the people.

But Moses and Aaron did not do so, instead they went to the door of the tent of meeting as though they were fleeing from the people, as Ibn Ezra explains, and as though they had no idea what to do. This was no doubt a profanation of the divine name, and was likely to cause lack of faith in God and His Torah on the part of those who witnessed the affair. Therefore the Bible says: "Ye believed not in Me." For if you had

ט וכל שכן כשיראו הנביא עצמו שנתנה תורה על ידו שאינו נשען על האמונה הזאת לגזור אומר ולדבר דבר כנגד הטבע לשנותו ממנהגו או לחדש אות או מופת, עם היות הנביא ההוא ממי שראוי שיעשו על ידו נסים יותר מעל ידי זולתו, וזה בלי ספק גורם לחלול השם ולהטיל ספק באמונה, וכאלו הנביא עצמו הוא מסופק אם הדבר אמת שישתנה הטבע על פי דברו כמו שתיעד התורה, ועל זה נאמר יען לא האמנתם בי וגו׳, כי כששאלו המים, אלו היה משה ואהרן גוזרין שיבקע הצור ויזובו מים, היה השם יתברך בלי ספק מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים, והיה השם יתברך נקדש בזה לעיני כל העם.

י ובעבור שלא עשו כן משה ואהרן, אבל באו מפני הקהל כדמות בורחים אל פתח אהל מועד, כמו שפירש החכם רבי אברהם אבן עזרא ז״ל, כאלו אין להם עצה מה לעשות, והיה זה בלי ספק חלול השם וגורם מעוט אמונה בו ובתורה לרואים, ולפיכך אמר לא האמנתם בי, שאלו הייתם מאמינים

---

9 וגו׳] A om. and adds .להקדישני לעיני בני ישראל || 12 ישלים] A om. || 18 וגורם] A .וגזרם || אמונה] A .אמנה || ובתורה] A .ובתורתו

believed you would have decreed a change in the course of nature, in order that My name might be sanctified through you, when all people would see that I "confirm the words of My servant and perform the counsel of My messengers."

And though Moses and Aaron acted as they did by reason of their great humility, not wishing to take any credit unto themselves without the command of God, nevertheless it was accounted to them as an iniquity and a lack of faith because of the profanation of the divine name which resulted from it, as we have explained. Hence we find that when Joshua was in a similar predicament, he did not wait for divine permission or advice, but relied on God that He would do his will, and said: "Sun, stand thou still upon Gibeon . . ."[1] As the Bible testifies: "Then spoke Joshua to the Lord . . ; and he said in the sight of Israel: 'Sun, stand thou still upon Gibeon . . .' " God confirmed his word, and the Bible even says that such a great thing did not happen even in the days of Moses, namely that Moses should of his own accord have given so great a command and it should be fulfilled. The Bible says: "And there was no day like that before it or after it, that the Lord hearkened unto the voice of a man,"[2] i. e. that God should confirm such an important command given by a man of his own accord. This is an allusion to the lack of faith which the Bible imputes to Moses

---

[1] Josh. 10, 12.

[2] Ibid. 14.

הייתם גוזרים על הטבע שישתנה, כדי שיתקדש שמי על ידכם, שיראו הכל שאני מקים דברי עבדי ועצת מלאכי אשלים.

יא והם עליהם השלום אף על פי שעשו זה לרוב ענותנותם, שלא היו רוצים ליטול עטרה לעצמן מבלי מצות ה', מכל מקום נחשב להם לעון ולמעוט אמונה מפני חלול השם שנמשך מזה כמו שבארנו. ולזה תמצא יהושע כשנצטרך לכמו זה הדבר לא המתין ליטול רשות מהשם ולימלך בשכינה, אבל נשען על השם שיעשה רצונו ומעצמו אמר שמש בגבעון דום וגו', כמו שהעיד הכתוב, אז ידבר יהושע לה' לאמר ויאמר לעיני ישראל שמש בגבעון דום וגו', וקיים השם דברו עד שהעיד הכתוב עליו שלא היה דבר גדול כמוהו אפילו בימי משה שיאמר משה מעצמו ויתקיים דבר גדול כזה, ואמר ולא היה כיום ההוא לפניו ולאחריו לשמוע ה' בקול איש וגו', כלומר שיקיים השם דבר גדול כזה שיגזור האיש מעצמו, וזהו חטא מעוט האמונה שייחס

11 יהושע י' י"ב. || 15 שם י' י"ד.

2 מקים] S מקיים. || 3 אשלים] A om. || 11 וגו'] A om. and adds וירח בעמק אילון. || 12 לה'] S לפני ה'. || לעיני] S, A add כל. || 13 וגו'] A om. and adds וירח בעמק אילון. || עד] A כמו.

and Aaron because they refused to act of their own accord without divine authority. Then again when they were told: "And ye shall speak unto the rock," and they did not speak, but struck it instead, they sinned again in that they transgressed the command of God. For if they had spoken, the name of God would have been sanctified and they would have made good part of their error. But not having spoken, they added to their sin.

The reason they committed the sin was that they thought that as in Horeb the waters came out by striking, they would in this case too come out only by striking. But God had intended otherwise. At the first time the Torah had not yet been given and nature was not as yet subject to Israel to such an extent. But now in the fortieth year they were worthy of having miracles done for them and of having nature submit to them by the mere word of Moses. Therefore there was rebellion in the fact that they did not speak to the rock as they had been commanded, and lack of faith and profanation of the Holy Name in that they did not, on their own responsibility and without divine command, decree that the rock should give forth its water. Similarly we find when God said to Moses: "Get thee up into this mountain of Abarim . . . and be gathered unto thy people,"[1] that the Bible mentions two

[1] Deut. 32, 49-50.

הכתוב למשה ולאהרן על שלא עשו דבר מעצמן בזולת רשות השם, וגם אחר שנאמר להם ודברתם אל הסלע והם לא דברו אלא שהכו, חטאו גם כן בשעברו פי השם, שאלו דברו היה השם מתקדש והיו מתקנים קצת מה שחטאו, ובעבור שלא דברו הוסיפו לחטוא.

יב וסבת החטא היה בעבור שחשבו שכמו שבחורב יצאו המים על ידי הכאה גם בפעם הזאת לא יצאו אלא על ידי הכאה, וה׳ צבאות לא כן יעץ, שבפעם הראשונה עדין לא נתנה התורה ולא היה הטבע משועבד לישראל כל כך, אבל עכשיו בשנת הארבעים ראויים היו שיעשה להם נס ושיכנע הטבע מפניהם בדבורו של משה בלבד, ובעבור זה היה בכאן מרי על שלא דברו אל הסלע כמו שנצטוו, ומעוט אמונה וחלול השם על שלא גזרו מעצמן על הסלע שיתן מימיו בזולת צווי השם יתברך, וכן תמצא שבפרשת האזינו כשאמר ה׳ אל משה עלה אל הר העברים, והאסף אל עמך, יזכיר הכתוב

17 דברים ל״ב מ״ט–נ׳.

רשות[2]] S om. || וגם] S om. || גם–הכאה[8–9]] A om. by homoioteleuton. || היו[12]] S הם. || העברים[18]] A adds זה.

things: "Because ye trespassed against Me . . ." and "Because ye sanctified Me not,"[1] alluding thereby to the two sins.

Now since the sin involved lack of faith and profanation of the Holy Name, it was not subject to forgiveness, as we find in the treatise Yoma: "But if one is guilty of profanation of the Holy Name, repentance has no power to suspend punishment, nor can suffering wipe out the guilt, death alone erases the stain."[2] Therefore God made a decree with an oath, and for this reason neither Moses' prayer nor his repentance availed him in this sin. Study this chapter very carefully that you may understand it, for it contains the best that has been said on this subject, and may God in His mercy deliver us from error, amen.

Chapter 23

Some words denote good solely and absolutely, and do not denote evil at all. Some denote evil absolutely, and in no way denote good, while there are certain words that denote for the most part good, but in some aspect denote also evil, and vice versa.

Those which denote good only, like "upright," "faithful," "merciful," "gracious," and so on, may be applied to God and used in praying to

[1] Deut. 32, 51.

[2] 86a.

השני דברים, על אשר מעלתם בי ועל אשר לא קדשתם אותי, לרמוז על שני מיני החטא הללו.

יג ולפי שהיה בחטא מעוט האמונה וחלול השם כמו שבארנו, לא נתן לכפרה, כמו שאמרו במסכת יומא, אבל מי שיש בידו חלול השם אין כח בתשובה לתלות ולא ביסורין למרק אלא מיתה ממרקת, ועל כן היה גזר דין שיש עמו שבועה, ולכך לא הועילה תפלתו ולא תשובתו של משה בחטא הזה, והסתכל במה שבארנו בזה הפרק והבינהו שהוא יותר נכון מכל מה שנאמר בו, והשם יתברך ברחמיו יצילנו משגיאה, אמן:

פרק כג

א התיבות מהם שיורו על טוב הוראה גמורה ולא יורו על רע כלל, ויש שיורו הוראה גמורה על רע ולא יורו על טוב כלל, ויש שרוב הוראתן יורו על הטוב ויורו בצד מה על רע גם כן, וההפך.

ב ואשר יורו על טוב, כמו ישר ונאמן רחום וחנון, אלו ודומיהן הותר ליחסם לשם יתברך ולהתפלל

5 דף פ״ו ע״א.

8 ולא תשובתו] A om. || 9 שבארנו] A שכתבנו. || 17 ישר] A שר.

Him. Those which denote absolute evil, like "wicked," "wrong doer," "robber," "doer of violence," and so on, may not be ascribed to God, much less be used in prayer. Those words which denote good for the most part may not be applied to God unless the prophets apply them to Him, like the word *Hasid* (pious, merciful), for example. For though it denotes good for the most part, nevertheless since we also find it used sometimes, though rarely, to signify shame, as: "Lest he that heareth it *revile* (*yehasedeka*) thee;"[1] "It is a *shameful* (*hesed*) thing",[2] we should not permit ourselves to apply it to God if we did not find in the Bible the expression: "For I am merciful (*Hasid*), saith the Lord, I will not bear grudge forever."[3]

But those words which denote for the most part something evil or shameful, we must not permit ourselves to apply to God in our prayer even though we find that the prophets apply them to Him, unless they apply them in prayer. For example, grief and sorrow are ascribed to God in the Bible: "And it grieved Him at His heart;"[4] "And His soul was grieved for the misery of Israel."[5] And yet we do not apply

---

[1] Prov. 25, 10.
[2] Lev. 20, 17.
[3] Jer. 3, 12.
[4] Gen. 6, 6.
[5] Judg. 10, 16.

לפניו בהם, ואשר יורו על רע גמור, כמו רשע עולן גזלן חמסן ואלו וכיוצא בהן, לא הותר ליחסם לשם יתברך כלל, אף כי להתפלל לפניו בהן, והתיבות שרוב הוראתן טוב לא הותר ליחסן להשם יתברך אם לא שנמצא לנביאים שייחסום אליו יתברך, כמו חסיד שאף על פי שרוב הוראתו טוב, אחר שנמצא שנאמר על החרפה בצד רחוק, כמו פן יחסדך שומע, חסד הוא, לא היינו מתירין עצמנו ליחסו אליו יתברך אם לא שנמצא הכתוב אומר כי חסיד אני נאם ה' לא אטור לעולם.

ג ואולם התיבות שרוב הוראתן רע או דבר מגונה לא נתיר עצמנו ליחסן להשם דרך תפלה אף על פי שנמצא לנביאים ייחסום אליו יתברך, אם לא שנמצא אותם שייחסום לו דרך תפלה, וזהו כמו העצבון וקוצר הנפש שייחס אליו הכתוב, ויתעצב אל לבו, ותקצר נפשו בעמל ישראל, ואף על פי כן

7 משלי כ"ה י'. || 8 ויקרא כ' י"ז. || 9 ירמיה ג' י"ב. || 15 בראשית ו' ו'. || 16 שופטים י' ט"ז.

[1] עולן] A עול. || [2] בהן] A באלו. || [3–4] כלל–יתברך] A om. by homoioteleuton. || [8] הוא] A adds ונכרתו לעיני בני עמם. || ליחסו] A ליחסם. || [9] אליו] A לשם. || [14] שנמצא] A נמצא.

such phrases to God in prayer, as, "Grieve for me," or "May Thy soul grieve for me." Similarly we do not permit ourselves to ascribe to God weeping, although the prophets do ascribe it to Him, according to the opinion of our Rabbis:[1] "Said Rab Samuel son of Unya in the name of Rab: There is a place where God weeps, and its name is *Mistarim*, as is said: 'But if ye will not hear it, My soul shall weep in *Mistarim* for your pride.'[2] 'For your pride,' means the pride of Israel, which has been humbled. Is there weeping in the presence of God? Do we not read: 'Strength and gladness are in His place?'[3] Answer: The two are not incompatible, the one has reference to the inner chambers, the other to the outer."

The Rabbis, as we see, take the verse to represent the words of God and not those of the prophet, because the section begins: "Hear ye, and give ear, be not proud; for the Lord hath spoken."[4] This language shows that they are the words of God and not those of the prophet, as we read: "Hear, O heavens, and give ear, O earth, for the Lord hath spoken: Children I have reared, and brought up . . ."[5] The passage reads: "Give glory to the Lord your God, before it grow dark . . . But if ye will not hear

---

[1] Hagigah 5b.
[2] Jer. 13, 17.
[3] I Chron. 16, 27.
[4] Jer. 13, 15.
[5] Is. 1, 1.

לא ניחסם אליו יתברך דרך תפלה לומר התעצב עלי או תקצר נפשך עלי, וכן הבכי לא נתיר עצמנו ליחסו אליו יתברך אף על פי שייחסוהו אליו הנביאים לפי דעת רבותינו ז"ל במסכת חגיגה, אמר רב שמואל בר אוניא משמיה דרב מקום יש להקדוש ברוך הוא שבוכה בו ומסתרים שמו, שנאמר ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה, מאי מפני גוה מפני גאותן של ישראל שנשפל, ומי איכא בכיה קמי קודשא בריך הוא, והכתיב עוז וחדוה במקומו, לא קשיא הא בבתי גואי הא בבתי בראי.

ד הנה רבותינו ז"ל הבינו שזה הכתוב הם דברי השם ולא דברי הנביא, לפי שהפרשה מתחלת שמעו והאזינו ואל תגבהו כי ה' דבר, ולשון זה מורה שהם דברי השם ולא דברי הנביא, כמו שמעו שמים והאזיני ארץ כי ה' דבר בנים גדלתי ורוממתי, ואמר תנו לה' אלהיכם כבוד בטרם יחשך וגו', ואם לא

4 דף ה' ע"ב. || 6 ירמיה י"ג י"ז. || 9 דברי הימים א' ט"ז כ"ז. || 12 ירמיה י"ג ט"ו. || 14 ישעיה א' א'. || 16 ירמיה י"ג ט"ז–י"ז.

1 ניחסם] S ניחס. || יתברך] A om. || 4 הנביאים] S יתברך. || ז"ל] A adds אמרו. || 5 אוניא] A אמיא, S אויא. || 6 ואם] A אם. || 7 תשמעוה] A om. || 11 הכתוב] A הפסוק. || 13 דבר ולשון] A om. || שהם] S שהוא. || 16 ואם] A adds תנו לה' אלהיכם.

it, My soul shall weep in *Mistarim* for your pride." According to the Rabbis, the meaning is as follows: The words: "Hear ye, and give ear, be not proud (*tigbahu*)," mean: Do not think you are eternal like those on high (*gebohim*), for it is not so. You belong to that part of nature which is subject to genesis and decay, and if you desire permanence, "Give glory to the Lord your God," i. e. give your soul, which is called glory, as in the verse: "Yea, let him lay my glory in the dust."[1] Give it to God, and see to it that it should obtain spiritual perfection, which is also called glory, as in the verses: "And his resting-place shall be glorious;"[2] "Let the saints exult in glory."[3] This perfection is called glory, because it shows God's glory in that He created the human soul in such a way that though man belongs to that part of nature which is subject to genesis and decay, if the soul cleaves to Him, it can become permanent and eternal.

The prophet then says that they should endeavor to attain this perfection before the day of death, "before it grow dark," as Solomon says: "Remember then thy Creator in the days of thy youth . . . Before the sun, and the moon, and the stars, are darkened,"[4] which refers to the day of death. Then the prophet continues: "But if

[1] Ps, 7, 6.
[2] Is. 11, 10.
[3] Ps. 149, 5.
[4] Eccl. 12, 12.

תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה, וכונת הפרשה לפי דעת רבותינו ז"ל הוא שמה שאמר שמעו והאזינו ואל תגבהו, רוצה לומר אל תחשבו להיות נצחיים כגבוהים שאינו כן, שאתם מטבע ההויה וההפסד, ואם תרצו להתקיים תנו לה' אלהיכם כבוד, כלומר הנפש שנקראת כבוד, כמו וכבודי לעפר ישכן וגו', תנו אותה לשם והשתדלו שתשיג השלמות הרוחני הנפשיי שנקרא גם כן בשם כבוד, אמר והיתה מנוחתו כבוד, יעלזו חסידים בכבוד, ונקרא השלמות הזה כבוד לפי שהוא כבוד אל השם שברא נפש האדם, עם היות האדם מטבע ההויה וההפסד, באופן שאם תדבק בו תוכל להתקיים ולהיות נצחית.

ה ואמר שישתדלו להשיג זה השלמות קודם יום המיתה, וזהו בטרם יחשך, כמאמר שלמה וזכור את בוראך וגו' עד אשר לא תחשך השמש והירח והכוכבים, שהוא רומז אל יום המיתה, ואמר ואם

---

7 תהלים ז' ו'. || 9 ישעיה י"א י'. || תהלים קמ"ט ה'. || 15 קהלת י"ב י"ב.

---

6 כמו] A om. || 7 וגו'] A סלה. || 8 שתשיג] S שתשיגו. || שנקרא] S שנקראת. || 10 ונקרא] S ונקראת. || לפי–כבוד] S om. || 16 בוראך] A adds בימי בחורותיך. || 17 ואמר] S om.

ye will not hear it, My soul shall weep in *Mistarim*," i. e. if you will not hearken to My counsel to endeavor to attain this glory, namely the perfection of the soul, My soul will weep in *Mistarim*. The meaning of which is: Be assured that My wisdom and My will have decreed that you should be destined for evil and destruction. (Weeping, as is well known, is always done for something that has ceased to be.) He thus alludes to the fact that there is a place to which privation and evil attach, namely the sublunar world, which the Rabbis call the inner chambers, because the earth is in the center of the world, surrounded on all sides, while the heavens are called the outer chambers where gladness, i. e. permanence, reigns; or it may be that because privation attaches to "hyle" (matter), which can not be perceived by the senses, he calls it inner chambers, while the designation outer chambers applies to sensible existence. In this way they mean to indicate that the whole of existence is cared for and guided by God, even that portion to which privation attaches, which is called inner chambers. The existence of this part is due to the gladness which exists in that sensible nature which is called outer chambers. This is an allusion to the fact that since privation in existing things is due to matter (hyle), none of them can be eternal except through the soul. The words:

לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי, רוצה לומר אם לא תשמעו לעצתי זאת להשתדל בהשגת הכבוד הזה שהוא השלמות הנפשיי, במסתרים תבכה נפשי, כלומר דעו שכבר גזרה חכמתי ורצוני שתהיו מעותדים אל הרע וההפסד, שהבכי יהיה לעולם על הדבר הנעדר, וירמוז שיש במציאות מקום שההעדר והרע דבק בו והוא העולם השפל, והוא שנקרא בתי גואי, אם לפי שהארץ היא באמצע העולם מוקפת מכל הצדדין, ויקרא בתי בראי אל השמים שהקיום שהוא השמחה מתמיד בהם, ואם לפי שההעדר הוא דבק בהיולי שהוא בלתי מושג בחוש ועל כן קראו בתי גואי, ויקראו בתי בראי אל המציאות המוחש. וכאלו הורו בזה שכל המציאות בכללו הוא מושגח ומונהג מהשם יתברך, ואפילו החלק שההעדר דבק בו הנקרא בתי גואי, ומציאות זה החלק הוא מצד השמחה הנמצאת במציאות המוחש הנקרא בתי בראי, וירמוז בזה שאחר שההעדר דבק בנמצאים מן ההיולי אי אפשר לשום אחד מהם להיות נצחי אלא מצד הנפש, ואמר

1 תשמעוה] A תשמענה. || 9 העולם] S om. || 10 שהקיום שהוא] S om. || השמחה] S שהשמחה. || 12–13 ויקראו–בראי] S om.

"My soul shall weep," signify: The human soul, which is Mine, will be destroyed, for "weeping" alludes to destruction. Or the words may be used figuratively, as though the Maker is grieved when His work does not realize the final perfection which He intended. Therefore the prophet says that the weeping is for the pride of Israel which is humbled. The virtue of Israel and their perfection which is intended for them through the Torah, is the perfection and permanent existence of the soul. Therefore God is grieved if the soul does not maintain its permanence and ceases to be. This is the meaning of the expression that He weeps or that there is weeping before Him.[1]

Now, as to this and similar expressions, though we find that, according to the Rabbis, the prophet applies them to God, we must not permit our-

[1] This entire passage, in which Albo interprets the rabbinic statement in Hagigah as well as the verse in Jeremiah quoted therein on the basis of an Aristotelian conception, is one other of the innumerable instances indicating the extreme freedom of mediaeval exegesis where mere speculation was concerned. In matters of ritual, ceremonial and law the interpretation of the Bible was fixed in the Talmud and there was no longer any latitude. But theoretical speculation was something new and hence there were no lengths of exegetical fancy to which the commentators and theologians would not go in order to put an idea which caught their imagination into the Bible or the Talmud.

In the present instance Albo is playing with the Aristotelian conceptions of matter (hyle), form, and privation

תבכה נפשי, כלומר נפש האדם שהיא שלי תפסד, שהבכי ירמוז אל ההפסד, או הוא על דרך משל כאלו הפועל מצטער כשלא תגיע פעולתו אל תכלית השלמות שכוון בה, ועל כן אמר שהבכי הוא מפני גאותן של ישראל שנשפל, לפי שמעלת ישראל ושלמותן המכוון בהם מצד התורה הוא שלמות הנפש וקיומה, ועל כן יצטער כשלא תתקיים הנפש ותעדר, ועל זה אמר שהוא בוכה או שיש בכיה לפניו.

ו וזה הלשון וכיוצא בו אף על פי שנמצא הנביא ייחסהו אל השם יתברך לפי דעת רבותינו ז"ל, לא

הוא[2] S היא. || על–משל] A om.

(Gk. *στέρησις*), as well as his division of the universe into the superlunar, where eternity reigns, and the sublunar, which is the world of generation and decay. This is due to the fact that in the lower world everything is composed of matter and form, and privation or negation attaches to matter, which is mere potentiality. Actuality is due to form, and the soul is form, hence its rational part, or perhaps the entire soul (according to the orthodox theologians), is immortal. The word "mistarim" (מִסְתָּרִים), meaning secret or hidden place, is for some fanciful reason taken in the haggadah to be the name of a place. Albo identifies it with the obscure expression בתי גואי (inner chambers) used in the same haggadah, and interprets it to mean the lower world or privation.

selves to apply them to God in our prayer and say: "Weep for me," or "Grieve for me," or, "Let Thy soul grieve for me." We may, however, say: "May Thy mercies yearn for us," because we find that the prophet also uses this expression in a prayer. Isaiah says: "The yearning of Thy heart and Thy compassions, now restrained toward me."[1]

It is thus clear that not every one is free to express himself as he pleases in prayer, and especially is he not free to ascribe an attribute to God for which there is no authority. This is what Ecclesiastes had in mind when he said: "Be not rash with thy mouth, and let not thy heart be hasty to utter a word before God."[2] Abraham Ibn Ezra goes into this matter at length in his commentary on Ecclesiastes on this verse. His ideas are right and need no corrections. To sum up, a prayer must satisfy three requirements in order to be acceptable:

1. It must be brief and have appropriate expressions indicating the suppliant's ideas. One must not be verbose, for verbosity is the quality of a fool, hence one must not bring oneself under the verse: "For a dream cometh through a multitude of business; and a fool's voice through a multitude of words."[3] The

---

[1] Is. 63, 15.
[2] Eccl. 5, 1.
[3] Ibid. 2.

נתיר עצמנו ליחסן לשם דרך תפלה ולומר בכה עלי או התעצב עלי או תקצר נפשך עלי, אף על פי שנאמר יהמו נא רחמיך עלינו לפי שנמצא לנביא אמר כן דרך תפלה, אמר ישעיה המון מעיך ורחמיך אלי התאפקו.

ז ובעבור זה הוא מבואר שאין כל אדם רשאי לסדר דברים כפי רצונו בתפלה, וכל שכן ליחס אליו שום תואר מעצמו, ועל כיוצא בזה נאמר אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים וגו'. וכבר האריך בזה הרב אברהם אבן עזרא ז"ל בפירוש קהלת על זה הפסוק, ודבריו נכונים בזה ואין צריכים תקון. והכלל בזה שהתפלה צריכה ג' דברים כדי שתהיה ראויה להתקבל.

ח האחד שתהיה נאמרת במאמרים קצרים נאותים ומורים על כונת המתפלל, ולא ירבה דברים שהסכל ירבה דברים, ולא יהיה ממי שנאמר עליו כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברב דברים.

4 ישעיה ס"ג ט"ו. || 8 קהלת ה' א'. || 17 שם ה' ב'.

5 אלי] S עלי. || 9 על] A את. || לפני] S מלפני. || 10 בזה] A adds החכם. || הרב–אבן] A ר' אברהם ן'. || 17 וקול–דברים] S om.

words of the prayer must be pleasant to the hearer and not tiresome. For this reason, songs and *piyyutim* and supplications in verse have been chosen for the prayers because all the requirements mentioned are contained in them, and they correspond to musical rhythm besides, for the definition of a poem is that it is a composition in which the parts bear relation to and have connection with each other, and it expresses the idea of the composer in brief and pleasant words, metrically arranged in accordance with musical rhythm.

2. The intention of the mind must be in agreement with the words one expresses. The suppliant must not put himself under the designation: "But they beguiled Him with their mouth, and lied unto Him with their tongue. For their heart was not stedfast with Him."[1] He must be of those whose speech agrees with their thoughts, as David said: "Let the words of my mouth and the meditation of my heart be acceptable before Thee."[2] The meaning is, since the words of my mouth are in agreement with the meditation of my heart, let them be acceptable before Thee.

3. The voice must be low and indicative of submission, as of a person who beseeches his master, as the Psalmist says: "Hear my voice, O God, in my complaint;"[3] "Hear the voice of

[1] Ps. 78, 36-37.

[2] Ibid. 19, 15.

[3] Ibid. 64, 2.

וצריך שיהיו הדברים הנאמרים ההם ערבים אל השומע ולא יהיו עליו לטורח, ולזה נבחרו השירים והפיוטים והבקשות העשוים במשקל אל התפלה להתקבץ בהם אלו הענינים כולם, ועוד נוסף עליהם שהם מסכימים לנגוני המוסיקא, כמו שהוא מגדר השיר שהוא מאמר מתיחס ונקשר קצתו עם קצתו, מודיע כונת המדבר במלות קצרות וערבות ושקולות כפי נגוני המוסיקא.

ט והשני שתסכים כונת הלב עם הנאמר בפה, ולא יהיה המתפלל ממי שנאמר עליהם ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו, אבל יהיה ממי שיסכים הלב עם הפה, כמו שאמר דוד יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך, כלומר אחר שהם מסכימים יחד אמרי פי והגיון לבי, יהיו לרצון לפניך.

י והג׳ שיהיה הקול נמוך ומורה על ההכנעה כאדם המתחנן לפני אדוניו, כמאמר המשורר שמע אלהים

10 תהלים ע״ח ל״ו–ל״ז. || 12 שם י״ט ט״ו. || 17 שם ס״ד ב׳.

5 המוסיקא] S המוסיקה. || 8 המוסיקא] S המוסיקה. || 13–15 כלומר– לפניך] S om. by homoioteleuton.

my supplications, when I cry unto Thee."[1] One must not lay oneself open to the charge: "She hath uttered her voice against Me; therefore have I hated her."[2]

These three requirements are alluded to by David in the fifth Psalm. "Give ear to my words,"[3] alludes to the first requirement, which is that of brevity. "Consider my meditation," alludes to the second requirement, sincerity; "Hearken unto the voice of my cry," alludes to the third requirement, submissiveness as indicated in the voice. These are the indispensable conditions, without which prayer can not be accepted. But even though the three requirements are present, it does not follow that the prayer is bound, under all circumstances, to be accepted. It may be that the suppliant[4] is so far from God that he must pray repeatedly and intensely before he can be heard, but after he has prayed repeatedly and devoutly he may be heard. This is why Isaiah finds fault with Israel because they did not importune God with prayer: "And there is none that calleth upon Thy name,

---

1 Ps. 28, 2.

2 Jer. 12, 8.

3 Ps. 5, 2.

4 All edd. and MSS. read שהמקבל, though the thought requires שהמבקש or שהמתפלל. Similarly below. Is it possible that the suppliant is called מקבל because he expects to receive kindness from God?

קולי בשיחי, שמע קול תחנוני בשועי אליך, ולא יהיה ממי שנאמר עליו נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה.

יא ואל אלו הג' תנאים רמז דוד במזמור חמישי, אמר אמרי האזינה ה', לרמוז אל התנאי הראשון אשר מצד קצור המלות והמאמרים, ובינה הגיגי, לרמוז אל התנאי הב' אשר מצד כונת הלב, והקשיבה לקול שועי, לרמוז אל התנאי הג', אשר מצד הקול המורה על ההכנעה, ואלו הם התנאים שאי אפשר שתקובל התפלה זולתם. ואמנם אף אם ימצאו שלשתן איננו מחוייב שתקובל התפלה על כל פנים, שכבר יהיה המקבל כל כך רחוק מהשם יתברך שיצטרך להרבות ולהפציר בתפלה כדי שתקובל, ועם ההפצר ורבוי התפלה אפשר שתקובל, ולזה תמצא ישעיה הנביא מאשים את ישראל על שלא היו מפצירין בתפלה, אמר אין קורא בשמך

1 תהלים כ"ח ב'. || 2 ירמיה י"ב ח'. || 5 תהלים ה' ב'. || 16 ישעיה ס"ד ו'.

2–3 על–שנאתיה] S om. || 4 חמישי] S, A רביעי. || 6 קצור] A om. || 10–11 זולתם–התפלה] A om. by homoioteleuton. || 14 ועם–שתקובל] A om. by homoioteleuton. || 16 בשמך] A om.

that stirreth up himself to take hold of Thee."[1] From this it seems that if they had persisted in praying to God, they would have been heard. Similarly we find in relation to the men of Nineveh: "Let them cry mightily unto God;"[2] and they were heard. Moses, also, when he prayed concerning the matter of the calf, continued and persisted in his prayer many days until he was answered. The same is true of his prayer at the time of the spies, until he was told: "I have pardoned according to thy word."[3]

And sometimes the suppliant[4] is so far from God, or the thing that is requested is so great that prayer alone, though continuous and earnest, is not enough, and there is need of some act or acts indicating submission and repentance. Isaiah says: "Yea, when ye make many prayers, I will not hear," and later he says: "Wash you, make you clean . . ."[5] In relation to the men of Nineveh it says: "Let them be covered with sackcloth, both man and beast."[6] The righteous men, too, performed acts indicative of submission. Daniel said: "I ate no pleasant bread, neither came flesh nor wine in my mouth, neither did I anoint myself at all."[7] And the

---

[1] Is. 64, 6.
[2] Jonah 3, 8.
[3] Num. 14, 20.
[4] See above, p. 212, note 4.
[5] Is. 1, 15-16.
[6] Jonah 3, 8.
[7] Dan. 10, 3.

מתעורר להחזיק בך, שנראה שאם היו מחזיקין ומפצירין בו היה מועיל, וכן מצינו באנשי נינוה שכתוב בהן ויקראו אל אלהים בחזקה, ונעתר להם, וכן עשה משה כשהתפלל על מעשה העגל הרבה והפציר בתפלה ימים רבים עד שנענה, וכן במרגלים עד שנאמר לו סלחתי כדברך.

יב ופעם יהיה המקבל כל כך רחוק מהשם יתברך או יהיה הדבר המבוקש כל כך גדול שלא יועיל רבוי התפלה עד שיעשה המתפלל אי זה פעל או פעולות מורות על ההכנעה והתשובה, אמר ישעיה גם כי תרבו תפלה אינני שומע, ואמר עוד רחצו הזכו וגו', ובאנשי נינוה נאמר ויתכסו שקים האדם והבהמה, וגם הצדיקים היו עושים פעולות מורות על ההכנעה, אמר דניאל לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי, ואמר לו

3 יונה ג' ח'. || 6 במדבר י"ד כ'. || 11 ישעיה א' ט"ו–ט"ז. || 12 יונה ג' ח'. || 14 דניאל י' ג'.

7 ופעם] A ופעמים. || 11 רחצו] A רחקו. || 12 וגו'] A om. and adds הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני.

angel said to him: "From the first day that thou didst set thy heart to understand, and to humble thyself before thy God, thy words were heard."[1]

There are certain persons for whom it is sufficient to pray in thought alone. David says: "The Lord is nigh unto them that are of a broken heart;"[2] "The Lord is nigh unto all them that call upon Him."[3] There are still others of so high a degree that they are granted even what they do not ask for. This is the position of the "God-fearing:" "He will fulfil the desire of them that fear Him."[4] Nevertheless they are obliged to pray actually, as the verse continues: "He also will hear their cry, and will save them."[5] Finally there are those who occupy the highest degree, the "lovers of God." They do not need to pray to God, who keeps them of His own accord, as the sequel has it: "The Lord preserveth all them that love Him."[6] The Rabbis say, in commenting upon the verse: "Who alone doeth wondrous things,"[7] The one for whom the miracle is done does not realize that a miracle has been done for him.[8] This was the position of Abraham.

[1] Dan. 10, 12.
[2] Ps. 34, 18.
[3] Ibid. 145, 18.
[4] Ibid. 19.
[5] Ibid.
[6] Ibid. 20.
[7] Ibid. 72, 18. The word לְבַדּוֹ, alone, by Himself, is taken to mean that God alone knows that a miracle has

המלאך מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך.

יג ויש מן האנשים מי שיספיק לו עשית התפלה בכונת הלב, אמר דוד קרוב ה' לנשברי לב, קרוב ה' לכל קוראיו. ויש שיהיו במדרגה יותר גדולה שאפילו מה שלא יתפללו עליו ינתן להם, והיא מדרגת יראי השם, אמר הכתוב רצון יראיו יעשה וגו', ומכל מקום צריך שיתפללו לפניו בפעל, ולפיכך סיים ואת שועתם ישמע ויושיעם, ויש שיהיו במדרגה יותר גדולה, והם אוהבי השם יתברך עד שאינן צריכים להתפלל אל השם יתברך שהוא מעצמו שומר אותם, וזהו שאמר אחר זה שומר ה' את כל אוהביו, ואמרו רבותינו ז"ל עושה נפלאות לבדו, כביכול אין בעל הנס מכיר בנסו, וזאת היתה מדרגת אברהם אבינו עליו השלום:

1 דניאל י' י"ב. || 4 תהלים ל"ד י"ח. || שם קמ"ה י"ח. || 7 שם קמ"ה י"ט. || 13 נדה דף ל"א ע"א.

1 מן] S, A למן. || הראשון] S, A om. || את לבך] S אל לבבך. || 4–5 לנשברי–ה'] A om. || 5 קוראיו] A adds לכל אשר יקראוהו באמת. || 10 יותר] S om. || 14–15 וזאת–השלום] A om.

been performed, and not even the person for whom the miracle was performed.

[8] Niddah 31a.

Chapter 24

All the acts which a man does do not necessarily realize the purpose intended in doing them. It happens that a person does all that is necessary in the proper way and yet fails to realize the purpose intended. Thus the physician in many cases does all that is necessary and in the best way in which it can be done, without any error on his or the patient's part, and yet the cure, which is intended, does not come about. Similarly, the farmer may do all that is proper, he may sow at the proper time and his field may be good and kept in good shape, and yet the seed may not prosper. The explanation of all this is clear. Neither the physician alone nor the physician plus the patient are the cause of the cure, but the physician and nature. Similarly in agriculture, the cause of the produce is not the husbandman alone, nor the field, but the husbandman and nature.

So in the case of prayer. It often happens that a person prays in a proper way, at the proper time, and yet his prayer is not accepted, not because of any sin on his part, but because the will of God does not assent. In the same way a ship-

פרק כד

א כל הפעולות והמעשים שאדם פועל אינו מחוייב שיגיע שלמות תכליתם כפי פעולתם בהכרח, שכבר אפשר שיעשה האדם כל מה שראוי ובאופן הראוי ולא יגיע התכלית המכוון, הלא תראה הרופא פעמים הרבה יעשה כל מה שראוי לעשותו ועל צד היותר טוב שאפשר שיעשה ולא יפול טעות לא ממנו ולא מן החולה, ועם כל זה לא תגיע הבריאות המכוונת, וכן עובד האדמה יעשה כל מה שראוי ויזרע בעת הראוי ותהיה השדה טובה ומתוקנת כראוי, ולא יצליח הזרע, וסבת כל זה מבוארת, שהפועל הבריאות איננו הרופא לבד ולא החולה גם כן אבל הרופא והטבע, וכן בעבודת האדמה אין הפועל העובד ולא השדה גם כן אבל העובד והטבע.

ב וכן התפלה פעמים הרבה יעשה אותה האדם כמו שראוי ובעת הראוי, ולא תקובל התפלה, ולא מצד חטא המתפלל אלא שלא יסכים בזה רצון השם יתברך, כמו שהספן פעמים הרבה יעשה

---

13 הרופא] A החולה. || 17 ובעת הראוי] S adds ובאופן הראוי. || 18 חטא] S om.

builder, in many cases, makes his ship properly, navigates it properly on the sea at the proper time, and yet fails to reach his desired destination, simply because the will of God does not desire it, either as a punishment, like the case of Jonah, or by way of providence, for a good end, as determined in the several ways discussed above.[1] So prayer sometimes fails of acceptance, either as a punishment, as we explained in the case of Moses, or because the recipient[2] [of God's influence] is not prepared until he persists in offering many prayers, or performs certain acts indicative of submission, such as fasting or putting on sackcloth, like the men of Nineveh, and so on, as we explained; or there may be some other obstacle, as the Rabbis say, that David's prayer that he should not die on the Sabbath, was not accepted, because the time had come for Solomon his son to reign, and one reign can not encroach upon another even a hair's breadth.[3] Or because God knows that the favor requested is not good for the suppliant, and hence his prayer is not accepted by way of providence, for his own good. For example, a person may pray for children, and his prayer is not accepted because God knows

[1] Ch. 13, p. 117 f.

[2] See above, p. 212, note 4.

[3] Shabbat 30a.

ספינתו מתוקנת כראוי וינהיגה בטובה שבהנהגות וירד בים בעת הראוי, ועם כל זה לא תצלח הספינה להגיע אל מקום החפץ, וזה מצד שלא יסכים בזה רצון השם יתברך, אם על צד העונש כמו שקרה בענין יונה, ואם על צד ההשגחה לטוב, לסבה מן הסבות שנזכרו בפרק י״ג מזה המאמר, וכן התפלה פעמים שלא תקובל אם על צד העונש כמו שבארנו בתפלת משה, או שאין המקבל מוכן עד שירבה ויפציר בתפלה או שיעשה פעולות מורות על ההכנעה, כתענית או לבישת שק כאנשי נינוה, וכיוצא בדברים הללו כמו שבארנו, ואם שיהיה שם מונע אחר, כמו שאמרו רבותינו ז״ל שלא נתקבלה תפלת דוד שלא ימות בשבת, בעבור שהגיע העת שימלוך שלמה בנו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא, ואם בעבור שהשם יתברך יודע שאין הדבר ההוא המבוקש טוב אל המתפלל, ועל צד ההשגחה עליו לא תקובל תפלתו, כאלו תאמר שהתפלל בעבור בנים ולא תקובל תפלתו, להיות

12 שבת דף ל׳ ע״א.

1 בטובה] S לטובה. || 4 יתברך] A ברוך הוא. || 17–18 כאלו– תפלתו] A om. by homoioteleuton.

that his children will be hostile to him and will seek to kill him, as Absalom sought to kill David; or a person may pray for wealth, and God knows that his wealth will be the cause of his death, as Solomon says: "Riches kept by the owner thereof to his hurt;"[1] or the cause of unbelief, as Solomon says: "Lest I be full and deny, and say: 'Who is the Lord?' "[2] or for some other cause hidden from us and known to God.

The best kind of prayer is therefore that of the wise man, who said: "O Lord, do Thy will in heaven above, show kindness to those who fear Thee here below, and do what is good in Thine eyes."[3] He meant that God should do His will in heaven, so that pleasure may be afforded below to those who fear the Lord, i. e. that He should overcome the stars and annul their decree against those who perform His will, so that they may have power to save themselves from their trouble. Then he says: "And do what is good in Thine eyes," that is, whatever it is that I pray to Thee for, attend not to my words or request, to do what my heart desires, or what I ask, for many times I ask and pray for something which is bad for me, thinking it is a good. But Thou

---

[1] Eccl. 5, 12.

[2] Prov. 30, 9.

[3] Berakot 29b. The prayer is given in the name of R. Eliezer.

השם יתברך יודע היות הבנים רעים אליו ומבקשים להמיתו, כמו אבשלום שבקש להמית את דוד, או שיתפלל בעד ממון, והשם יתברך יודע שהממון ההוא יהיה סבת מותו, כמאמר שלמה עושר שמור לבעליו לרעתו, או שיהיה סבת כפירתו, כמאמר שלמה פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה׳, או לסבה אחרת נסתרת ממנו וידועה אצל השם יתברך.

ג ולזה יהיה מבחר התפלה מה שהיה מתפלל החכם ואומר רבונו של עולם עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה, אמר שיעשה רצונו בשמים בענין שיהיה נחת רוח מתחת ליראי ה׳, וזה שישדד המערכת לבטל הגזרה מעל עושי רצונו בענין שיהיה להם כח לינצל מצרתם, ואחר כך אמר והטוב בעיניך עשה, כלומר ובכל דבר שאני מתפלל לפניך אל תפן לדברי ולא לבקשתי לעשות מה שלבי חפץ או מה שאני שואל, שפעמים הרבה אני מבקש ומתפלל על דבר שהוא רע לי, לפי שאני מדמה וחושב שהוא טוב,

4 קהלת ה׳ י״ב. || 6 משלי ל׳ ט׳. || 9 ברכות דף כ״ט ע״ב.

[1] השם–היות] A om. by homoioteleuton. || [6] ה׳] A adds ופן אורש וגו׳. || [13] כח] A נחת רוח. || [18] לי] A אליו.

knowest better than I whether the thing is good for me or bad. Therefore decide Thou and not I; do what Thou knowest is good. Therefore he says: "Good in *Thine* eyes," and not in my eyes. This is the meaning of the rabbinical statement: "One is obliged to bless God for evil, as well as for good."[1] The reason is because God knows what is good, not man, and it is God who has to choose the way of good and of salvation for man, but man has nothing to do but to bless God always. This is what David meant when he said: "Salvation belongeth unto the Lord;"[2] i. e. God alone knows how to choose the way of salvation, not man. Upon man it is incumbent always to bless the Lord for good as well as for evil, and to recognize that everything is for his good. Hence the Psalmist concludes: "Thy blessing be upon Thy people, Selah."

For this reason the most fitting prayer is to ask the divine favor in general terms, and not in terms definite and specific. A person who prays to God in particular and specific terms is, as it

---

[1] Berakot 20a.
[2] Ps. 3, 9.

ואתה הוא היודע יותר ממני אם הדבר ההוא טוב אלי או רע, ועל כן אתה תבחר ולא אני, עשה מה שאתה יודע שהוא טוב, וזהו והטוב בעיניך עשה, לא מה שהוא טוב בעיני. ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, לפי שבחינת הטוב הוא אל השם יתברך לא אל האדם, שעל ה' לבחור דרך הטוב והישועה אל האדם, אבל האדם אין לו לעשות אלא לברך השם תמיד, וזהו שאמר דוד לה' הישועה, כלומר על השם יתברך לבדו הוא בחירת דרך הישועה ולא על האדם, ומה שמוטל על האדם הוא לברך את ה' תמיד על הטובה ועל הרעה ויכיר שהכל הוא לטוב לו, וזהו על עמך ברכתך סלה.

ד ובעבור זה היתה התפלה היותר ראויה אל השם יתברך לבקש רצונו בדברים כלליים לא בדברים מוגבלים פרטיים ודרך מיוחד, שהמתפלל בדרך מיוחד ודברים פרטיים הנה הוא כאלו רוצה

5 ברכות דף כ' ע"א. || 10 תהלים ג' ט'.

הוא[4]] A adds מה. || הוא[6]] A ההוא. || תמיד[9]] S מיד. || הישועה[10]] A adds על עמך ברכתך סלה. || על[11]] S, A אל.

were, desirous of forcing the divine will to his own ideas and preferences instead of bending his ideas to God’s will; but this is tantamount to a contempt for God’s knowledge and power, as though God knew no other way of granting his request except the one which he has chosen. Concerning such as he does the Psalmist say: “Only for God wait thou in stillness, my soul; For from Him cometh my hope,”[1] i. e. when thou prayest to a human being, thou must specify thy request and state the way in which thou desirest to attain thy purpose, for without this he would not know what is in thy mind, what thou requirest and what is good and advantageous for thee. But when thou prayest before God, thou must not specify thy request, but, “wait in silence for Him, my soul,” and do not thou choose the way for thy salvation, for He knows what is good and beneficial for thee better than thou. This is the meaning of the words: “From Him cometh my salvation,” or, “From Him cometh my hope,” for He knows the way of salvation or the way to realize the hope better than I. For sometimes I think of a certain way of obtaining honor or some other good or salvation and the result is the

[1] Ps. 62, 6.

להכריח הרצון האלהי למה שדעתו נוטה בו ובוחר ואינו רוצה להכריח דעתו לרצון האלהי, וזה כאלו מטיל דופי בידיעת השם יתברך ויכלתו, כאלו אין ביד השם יתברך דרך אחרת לתת את שאלתו ולעשות את בקשתו אלא הדרך שהוא בוחר לעצמו, ועל כיוצא בזה אמר המשורר אך לאלהים דומי נפשי כי ממנו תקותי, כלומר כשתתפללי לפני בשר ודם את צריכה לפרש בקשתך והדרך שאת בוחרת בו להגיע אל מבוקשך, שבזולת זה לא ידע מה שבלבך ומה שאת צריכה ומה הוא הטוב והמועיל אליך, אך כשאת מתפללת לפני האלהים אל תפרשי בקשתך, אלא דומי נפשי לפניו ולא תבחרי את הדרך להצלתך, שהוא יודע הטוב והמועיל אליך יותר ממך, וזהו כי ממנו ישועתי או ממנו תקותי, שהוא יודע דרך הישועה או הדרך שתשלם בו התקוה יותר ממני, שפעמים אחשוב אני דרך לעצמי להשיג כבוד או מעלה מה או הצלה ויהיה ההפך,

6 תהלים ס״ב ו׳. ||

בו[1]] A om. || ביד[4]] A בידיעת. || כי[7]] S, A om. || תקותי] S, A ישועתי. || כשתתפללי] S כשתתפלל. || הוא[10]] S om.

opposite. Therefore one must pray to Him in general terms and cast one's burden upon Him.[1] This is the meaning of the Psalmist who, after saying: "So shalt thou delight thyself in the Lord,"[2] adds: "Commit thy way unto the Lord; trust also in Him, and He will bring it to pass."[3] That is, he will bring to pass what is good and beneficial to thee, for He knows how to choose the way of good or honor or salvation better than thou. Hence the Psalmist also says: "Upon God resteth my salvation and my glory."[4] That is, the reason I say, "Only for God wait thou in stillness, my soul," is because it is for Him to choose what is salvation for me or relief or deliverance or honor, for I am not able to tell, but I put my trust in Him that He will choose what is good and proper and beneficial for me. Hence he concludes: "The rock of my strength, and my refuge, is in God." This will suffice concerning prayer.

Chapter 25

If we examine all the mandatory precepts in the Torah, we do not find any one precept through which alone one may attain the purpose intended by the Torah except repentance. The purpose intended by the Torah to be realized

---

[1] Ps. 55, 23.
[2] Ibid. 37, 4.
[3] Ibid. 5.
[4] Ibid. 62, 8.

ולזה ראוי להתפלל לפניו במלות כוללות ולהשליך יהבך עליו, וזהו שאמר המשורר אחר שאמר והתענג על ה׳, אמר גול על ה׳ דרכך ובטח עליו והוא יעשה הטוב והמועיל אליך, שהוא יודע לבחור דרך הטוב או הכבוד או הישועה יותר ממך, וזה שאמר גם כן על אלהים ישעי וכבודי, כלומר על כן אני אומר אך לאלהים דומי נפשי, לפי שעליו לבחור לי מה שהוא ישע אלי או ריוח והצלה או כבוד, שאני לא אדע לשער זה, אלא אני משים מבטחי בו שהוא יבחר לי מה שהוא טוב ונכון ונאות לי, וזהו שסיים צור עוזי מחסי באלהים, ויספיק זה הדבור בתפלה:

פרק כה

א כשחפשנו כל מצות עשה שבתורה לא מצינו מצוה שיזכה האדם בה בלבד לתכלית המושג מצד התורה אלא התשובה, וזה שהתכלית המכוון בתורה

---

3 תהלים ל״ז ד׳. || 6 שם ס״ב ח׳.

---

[1] כוללות] A שונות. || [3] ה׳] A adds ויתן לך משאלות לבך. || [4] יעשה] A adds כלומר התפלל לפניו בדרך כולל ובטח עליו והוא יעשה. || [11] צור] A צורי. || מחסי] S ומחסי. || [15] בה] A om.

through the performance of its commandments, as we explained in the Third Book of this treatise,[1] is the love of God, which leads man to the great reward destined for the soul. Now we find that this very purpose is stated in the Torah in relation to repentance.[2] This proves the great importance of this commandment, and shows that it is a more comprehensive precept than prayer. For though prayer avails for particular purposes, it does not give the soul the comprehensive reward that is attained by repentance. Therefore we must treat this subject after prayer, rather than the other precepts, and with due brevity, as required by the limits of our treatise.

If we examine carefully the section "Nizabim,"[3] we find that the words: "See, I have set before thee . . . in that I command thee this day to love the Lord thy God . . . to hearken to His voice, and to cleave unto Him . . ,"[4] as the context and sequence of thought show, have reference to repentance. For it says first: "And shalt return unto the Lord thy God, and hearken to His voice . . ."[5] And it concludes with repentance, saying that it must be with perfect sincerity and that God will help one if it is;

---

[1] Chs. 35–37.

[2] Deut. 30.

[3] One of the weekly sections of the Pentateuch, according to the annual pericope, extending from Deut. 29, 9 to 30, 20.

[4] Deut. 30, 15-20.

[5] Ibid. 2.

ובעשית מצותיה לפי מה שבארנו במאמר השלישי, הוא אהבת השם שהיא המביאה את האדם אל השכר הגדול המקווה לנפש, וכן מצינו בענין התשובה שנכתב זה התכלית בעצמו בפרשת אתם נצבים, וזה ממה שיורה על גודל מעלת המצוה הזאת ושהיא מצוה כללית יותר מן התפלה, שהתפלה אף על פי שתועיל לענינים הפרטיים, מכל מקום לא תועיל לתת השכר הכללי לנפש כתשובה, ועל כן ראינו לדבר בה אחר התפלה יותר מבשאר מצות ובקוצר כפי כוונת המאמר.

ב ונאמר כי כשעיינו בפרשת נצבים היטב מצאנו שמה שאמר הכתוב ראה נתתי לפניך וגו׳, אשר אנכי מצוך היום לאהבה את ה׳ אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו וגו׳, מדבר על התשובה לפי המשך הפרשה וקשורה, וזה שבתחלה אומר ושבת עד ה׳ אלהיך ושמעת בקולו, וגמר הענין בתשובה ואמר שצריך שתהיה בלב שלם, ושהשם יעזרהו אם

---

1 פרק ל׳ו. || 12 דברים ל׳ ט׳ו–כ. || 15 שם ל׳ ב׳.

2–3 אל השכר הגדול] S לשכר גדול. || 4 אתם] A om. || 11 בפרשת] A adds אתם. || 12 וגו׳] A om. and adds את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע.

hence the concluding words: "If thou turn unto the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul."[1] Then the Bible speaks of the great importance of repentance and the ease with which it may be performed: "For this commandment which I command thee this day, it is not too hard for thee, neither is it far off. It is not in heaven . . . Neither is it beyond the sea . . . . But the word is very nigh unto thee . . ."[2] All this no doubt has reference to repentance, as is shown by the words: "In thy mouth, and in thy heart, that thou mayest do it."[3] For the essence of repentance consists in confession as expressed in words, and regret as felt in the heart, as we shall explain. Nahmanides also says that the text in question deals with repentance. The text gives it exceeding high praise, when it says: it is not in heaven, nor beyond the sea.

The idea is: This thing (viz. repentance) is so valuable that you should undergo for its sake all the trouble in the world, even to go up to heaven, if possible, or beyond the sea, in order to obtain it, for it is something extremely valuable. For logically speaking, the sinner should not be forgiven under any circumstances, as the prophet says: "Wherewith shall I come before the Lord . . . Will the Lord be pleased with thousands of rams?"[4] That is, the price of being

---

[1] Deut. 30, 10.

[2] Ibid. 11-14.

[3] Ibid. 14.

[4] Micah 6, 6-7.

תהיה כך, וזהו שאמר בסוף כי תשוב אל ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך, ואחר כן אמר משבח גודל מעלת התשובה עם קלות מציאותה, כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא לא בשמים היא וגו' ולא מעבר לים היא וגו' כי קרוב אליך וגו', וכל זה בלי ספק מדבר על התשובה, ויורה על זה אמרו בפיך ובלבבך לעשותו, שענין התשובה תלוי בוידוי הפה ובחרטת הלב כמו שנבאר, וכן פירש הרמב"ן ז"ל שעל התשובה ידבר, והפליג הכתוב לשבח אותה באמר לא בשמים היא ולא מעבר לים היא.

ג וזה כאלו אמר שהדבר לגודל ערכו היה ראוי לך להשתדל ולטרוח בעדו כל טורח שבעולם, אפילו לעלות לשמים אם אפשר או לעבור הים כדי להשיגו שהוא דבר יקר הערך מאד, לפי שאין ההקש גוזר שיהיה לחוטא כפרה בשום פנים, כמאמר הנביא במה אקדם ה' וגו', הירצה ה' וגו', אמר כי

---

17 מיכה ו' ו'–ז'.

---

[3] מעלת] S om. || [6] וגו'] A om. and adds הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו. || [7] אמרו] S באמרו. || [10] בשאמר] S כשאמר. || [15] מאד] S om. || [17] וגו'] A om. and adds אכף לאלהי מרום האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה. || וגו'] A om. and adds באלפי אילים ברבבות נחלי שמן האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי. || כי] S om.

delivered from punishment for one's sins ought to be so great that he knows not how much he should give, or what would be sufficient, thousands of rams or ten thousands of rivers of oil; whether he should give his first-born for his transgression or the fruit of his body for the sin of his soul.[1] All this shows that, logically speaking, no ransom should suffice to remove one's sin. How much less reason is there then that the sinner should be received and forgiven for mere verbal repentance, as the prophet says: "Take with you words, and return unto the Lord,"[2] unless it be by divine grace? Therefore the Torah calls solemn attention to it: "See I have set before thee this day . . . therefore choose life, that thou mayest live . . ."[3]

Having shown the facility of obtaining it: "But the word is very nigh unto thee . . ." he says: "See I have set before thee . . ." That is, you have no excuse in this case as you may have in respect to the other commandments, which, by reason of their great number and difficulty, you can not perform. It is not so here, for this commandment is very easy. And if you perform it you will obtain life and good, while if you indolently neglect it, death and misfortune will come upon you. Therefore you must be careful not to

---

[1] Cf. Micah 6, 7.

[2] Hos. 14, 3.

[3] Deut. 30, 15-19.

כל כך היה ראוי לתת שכר גדול להנצל מן העונש על העברות שאיננו יודע כמה יתן ומה יספיק לזה, אם אלפי אילים או רבבות נחלי שמן או היתן בכורו שכר פשעו או פרי בטנו בחטאת נפשו, וכל זה ממה שיורה שהשכל גוזר שלא היה ראוי שיספיק כופר אל החוטא בעד חטאו, וכל שכן שאין ראוי שיקובל החוטא בתשובה בדברים, כמו שהנביא אומר קחו עמכם דברים ושובו אל ה׳, אם לא על צד החסד האלהי, ולזה הזהיר עליה מאד ואמר ראה נתתי לפניך היום וגו׳, ובחרת בחיים למען תחיה וגו׳.

ד כי אחר שהראה דרך קלותו כשאמר כי קרוב אליך הדבר, אמר ראה נתתי לפניך וגו׳, כלומר אין לך התנצלות בזה כמו שיש לך על שאר המצות שלרבויים ולגודל טרחם לא תוכל לקיימם, שאין הדבר כן בזה שזו המצוה קלה היא מאד, ואם תעשה אותה תשיג החיים והטוב ואם תתרשל ממנה יגיעך המות והרע, ועל כן הזהר שלא תזלזל בה, וזה

7 הושע י״ד ג׳. || 9 דברים ל׳ ט״ו–י״ט.

8 ושובו אל ה׳] S om. and adds וגו׳. || 10 וגו׳] A om. and adds את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע. || 12 הדבר] A adds בפיך ובלבבך לעשותו. || לפניך] A adds היום.

slight it. It is like the case of a person who is suffering from a serious illness which is regarded as incurable. Then a physician comes and says to the patient: I will tell you of a drug which will cure you of your illness. The patient thinks that since it can cure what is regarded as an incurable disease, the drug must be very costly, and extremely difficult to obtain. But the physician says: Do not think that there is any difficulty in obtaining this drug, or that you have to go up to heaven for it, or to spend a great deal of money to cross the sea in a ship, as ought to be the case. No, it is very easy to get. This is the meaning of the concluding words: "But the word is very nigh . . ," i. e. since it is nigh, you must not be indolent and neglect to obtain it, for it is life to your soul, and as you do not indolently neglect to seek life, so you must not neglect this. Hence he adds: "Therefore choose life . . ," explaining that the life which is obtained through this commandment is the very purpose intended to be obtained through the Torah: "To love the Lord thy God, to hearken to His voice, and to cleave unto Him; for that is thy life and the length of thy days; that thou mayest dwell in the land..."[1] "For that is thy life," refers to the world of souls.

---

[1] Deut. 30, 20.

כאדם שסובל חולי גדול שההקש גוזר שלא תספיק רפואה לחולי ההוא, ובא רופא אחד ואמר אל החולה אני אגלה לך סם אחד במה שתתרפא מחליך, והחולה חושב שהסם ההוא אחר שהוא מרפא חולי קשה כזה שאין ההקש גוזר שיהיה לו רפואה, שיהיה צריך להוציא ממון רב ולטרוח טורח גדול להשיגו, והרופא אומר לו לא תחשוב שיש טורח גדול בהשגת הסם ההוא ושצריך שתעלה לשמים בעדו או שתצטרך להוציא ממון גדול לעבור דרך אניה בלב ים כמו שהיה ראוי להיות כן, שקל ההשגה הוא מאד, וזהו שסיים כי קרוב וגו׳, ועל כן ראוי לך שלא תתרשל בהשגתו שהוא חיים לנפשך, וכמו שלא תתרשל בבקשת החיים כך אין ראוי לך שתתרשל בזה, וזהו שסמך אל זה ובחרת בחיים, ובאר שהחיים הללו שיושגו במצוה הזאת הם בעצמם התכלית המושג מצד התורה, וזהו אומרו לאהבה את ה׳ אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו כי הוא חייך ואורך ימיך לשבת על האדמה וגו׳, כי הוא חייך, רוצה לומר בעולם

11 וגו׳] A om. and adds אליך הדבר מאד. || 17 לשמוע] S ולשמוע.

"And the length of thy days," means this world, viz. to "dwell in the land." In other words' through this love are obtained communion with God, eternal life and physical happiness.

This is all true if repentance is motived by love, but if the motive is fear, he will indeed receive his reward, but it is not that complete repentance which confers the great reward of which we have been speaking. Our Rabbis say:[1] "Resh Lakish said: 'Great is the penitent, for his wilful sins are accounted to him as errors, as is said: "For thou hast stumbled in thy iniquity."[2] "Iniquity," is a wrong done deliberately, and yet he calls it stumbling!' But did not Resh Lakish say: 'Great is the penitent, for his deliberate wrongs are changed into merits, as is said: "And when the wicked turneth from his wickedness, and doeth that which is lawful and right, he shall live thereby?" '[3] Answer: The two statements are not contradictory, the one has reference to a person who repents from love, the other refers to one who repents from fear."

This matter requires explanation. How does Resh Lakish infer that if a man repents from fear, his wilful deeds are converted into errors? Justice requires that if one repents from fear of punishment, his repentance should not avail him at all. For an act deserving praise or blame or reward or

---

[1] Yoma 86b.

[2] Hos. 14, 2.

[3] Ezek. 33, 19.

הנשמות, ואורך ימיך בעולם הזה, שזהו לשבת על האדמה, שעל ידי האהבה הזאת יושג הדבקות בשם יתברך והחיים הנצחיים וההצלחות הגשמיות.

ה וכל זה כשהתשובה היא מאהבה, אבל כשהתשובה היא מיראה אף על פי שיקובל עליה שכר, מכל מקום אינה תשובה גמורה שיקובל עליה השכר הגדול הזה, שכך אמרו רבותינו ז״ל במסכת יומא בפרק יום הכפורים אמר ריש לקיש גדול בעל תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר כי כשלת בעונך, עון מזיד הוא וקרי ליה מכשול, איני והאמר ריש לקיש גדול בעל תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות, שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם חיה יחיה, לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה.

ו ודבר זה צריך באור, מהיכן יצא לו לריש לקיש שזדונות נעשות לו כשגגות לשב מיראה, ששורת הדין השב מיראת עונש אין ראוי שתועיל תשובתו כלל, שהפעל שעליו ישובח האדם או יגונה או שעליו ראוי

8 דף פ״ו ע״ב. || 9 הושע י״ד ב׳. || 12 יחזקאל ל״ג י״ט.

1 הנשמות] A הנשמות. || 6 תשובה] S om. || 9 נעשות] S נעשו. || 11 נעשות] S נעשו. || 16 נעשות] S נעשו. || 17 כלל] S כלום.

punishment is one that is done voluntarily, without any mixture of compulsion, whereas the act of repentance from fear is not completely voluntary, why then should one receive any reward at all?

The answer is that there are two kinds of repentance from fear. The first is that of the man who repents from fear of the punishment which is upon him, like a slave entreating his master while he is beating him, but as soon as his master removes the rod from him, he disobeys him as before, as was the case with Pharaoh. As long as the plague was upon him, he said: "The Lord is righteous,"[1] but as soon as he was relieved, he hardened his heart again as before. This showed clearly that the first repentance was forced by the terrors of death which had fallen upon him . . ,[2] and was not a free act. Such an attitude should not be regarded as repentance at all.

The other is the case of the man who repents from fear of God and His punishment, who has the fear of the Lord before him even in time of respite. He is afraid of God's punishment because he believes that all things come from God as reward or punishment, and does not ascribe events to nature and chance, as Pha-

[1] Ex. 9, 27.

[2] Cf. Ps. 55, 5.

לקבל שכר או עונש הוא הפעל הבחיריי שלא יתערב בו צד אונס כלל, והשב מיראה אין זה פעל בחיריי גמור, ולמה יקובל עליו שכר כלל.

ז ותשובת דבר זה הוא שהשב מיראה הוא על שני פנים, יש שב מיראת העונש המוטל עליו, כעבד שהוא מתחנן לפני אדוניו בעוד שמלקה אותו, וכשיקל האדון מעליו שבט אפו ישוב למרוד בו כאשר בתחלה, כמו שהיה הענין בפרעה, שבהיות המכה עליו היה אומר ה׳ הצדיק וגו׳, וכשהיתה הרוחה חזר להכביד את לבו כבתחלה, וזה בלי ספק היה מורה שהתשובה הראשונה היתה על צד ההכרח מאימות מות נפלו עליו וגו׳ ושלא היה פעל בחיריי, ועל כן אין ראוי שתחשב לו לתשובה כלל.

ח ויש מי שהוא שב מפני פחד השם וענשיו ואף בשעת הרוחה פחד אלהים לנגד עיניו והוא ירא וחרד מאימת יסוריו, בהיותו מאמין שכל הדברים באים מהשם יתברך על צד הגמול והעונש, ולא ייחס הדברים אל הטבע והמקרה כמו שעשה פרעה

9 שמות ט׳ כ״ז.

7 אפו] A עברתו. || 9 וגו׳] A om. and adds ואני ועמי הרשעים. || 14 וענשיו] A ועונשו.

raoh did, who as soon as the plague departed went back to his original bad behavior. Even after the plague of the first born, the moment he thought the Israelites had lost their way, he ascribed all the signs and wonders which he had seen, to chance. Therefore he took courage and pursued the Israelites, thereby proving clearly that his repentance in the first place was due to compulsion on account of the plagues, and was not voluntary.

In this way we must explain the statements in the Bible that God hardens the heart of the wicked, or makes them stiff-necked, and prevents them from repenting. The wicked man, when misfortune comes upon him, pretends to become pious, and returns to God from the fear of the punishment which is upon him, as Pharaoh said: "I have sinned this time; the Lord is righteous."[1] Now, since this act is like one that is forced and not free, God hardens his heart, by suggesting to him other causes to which he can attribute the misfortune, accident, for example, rather than divine providence. This is done in order to remove from his heart the softening effect which came from the misfortune, so that he may return to his natural state, and act freely without compulsion. Then it may be found out whether his repentance was free or not. Now since, when the yoke of the plague was removed from Pharaoh, his choice was evil, God said: "I

---

[1] Ex. 9, 27.

שבסור המכה מעליו היה חוזר לקלקולו הראשון, ואף אחר מכת בכורות כשחשב שישראל נבוכים בארץ תלה כל האותות והמופתים שראה במקרה, ועל כן נתחזק לרדוף אחרי בני ישראל, ונתאמת שתשובתו הראשונה היתה באונס ומחמת המכות ולא בחיריית.

ט ועל זה הדרך יתפרש מה שנמצא בכתוב שהשם יתברך מחזק לב הרשעים או מקשה ערפם ומונע מהם דרכי התשובה, וזה שהרשע בבא עליו המכה הוא מתחסד ושב אל השם מיראת עונש המוטל עליו, כמו שאמר פרעה חטאתי הפעם ה׳ הצדיק וגו׳, ובעבור שזה הפעל דומה לאונס ואינו בחיריי, הנה השם יתברך מחזק את לבו כשנותן לו צד או צדדין לתלות בהן המכה ולומר שבאה במקרה ולא על צד ההשגחה האלהית, וזה כדי שיסור מלבו המורך שקנה מחמת המכה וישאר על טבעו ובחירתו מבלי מכריח, ואז יבחן אם היתה תשובתו בחיריית, ומאשר בחירת פרעה כשסר מעליו עול המכה היתה לרע, אמר השם יתברך אני הכבדתי את לבו,

11 שמות ט׳ כ״ז.

18 בחירת] A בחינת. || 19 היתה] S om.

hardened his heart,” i. e. I removed from his heart the softening effect which came from the plague and restored him to the natural state of freedom; while he, owing to his wicked attitude, when in a state of freedom, sought for various causes and excuses to which he might ascribe the plagues so that they might seem accidental.

This is the meaning of the words: “If you will walk with me *keri* (קרי),”[1] i. e. if you ascribe events to chance (*mikreh*), “Then will I also walk with you with the wrath of *Keri*, etc.” It is in this way that the gates of repentance are closed before the wicked. God does not prevent a person from making a good choice, Heaven forbid! As the Bible says: “For I have no pleasure in the death of the wicked, but rather that he should return from his ways and live.”[2] But God leaves him to his freedom without any external compulsion, and he chooses his own way. This was also the case with Sihon, concerning whom the Bible says: “For the Lord thy God hardened his spirit, and made his heart obstinate.”[3] Sihon was guilty before God for his wickedness, but he was afraid to come into conflict with Israel because he feared God’s punishment, therefore God introduced various remote circumstances in order to remove from his heart the softening effect due to what he had

---

[1] Lev. 26, 23. The word קרי, translated “contrary,” is connected here with מקרה, which means accident or chance. Cf. above, p. 98, note 4.

[2] A combination of Ezekiel 18, 23 and 32.

[3] Deut. 2, 30.

כלומר כשהסירותי מלבו המורך שקנה מחמת המכה, וישאר על טבעו ובחירתו, והוא לרוע בחירתו בקש עלות ותואנות לתלות בהן ענין המכות ולומר שהיו במקרה.

ועל זה אמר הכתוב ואם תלכו עמי קרי, כלומר שתיחסו דברים אל המקרה, והלכתי אף אני עמכם בחמת קרי וגו׳, ובזה הצד ננעלים שערי התשובה בפני הרשעים; לא שהשם יתברך ימנע מן האדם טוב בחירתו חלילה, אמר הכתוב כי לא אחפוץ במות הרשע כי אם בשובו מדרכיו וחיה, אלא שהשם יתברך משאירו על בחירתו בלבד מבלי מכריח מחוץ, והוא בוחר דרך לעצמו, וכן היה ענין סיחון שאמר עליו הכתוב כי הקשה ה׳ אלהיך את רוחו ואמץ את לבבו, וזה כי לפי שסיחון נתחייב לשם מחמת רשעו אלא שהיה מתירא מפני פחד ה׳ להתגרות בישראל, הביא הקדוש ברוך הוא עצות מרחוק להסיר מלבו המורך שקנה מצד המופתים

5 ויקרא כ״ו כ״ג. || 9 יחזקאל י״ח כ״ג, ל״ב. || 13 דברים ב׳ ל׳.

1 כלומר] A om. || 2 וישאר–ובחירתו] A om. || 5 קרי] A om. || 6–7 עמכם–קרי] S om. || 8 הרשעים] A הרשע. || 11 מבלי] A om. || 12 בוחר] A בורר. || 14 כי] S om.

heard of the miracles that were done for Israel, and to leave him solely to his freedom.

God commanded Moses to send messengers to the king of Edom, saying to him: "Let us pass, I pray thee, through thy land."[1] And when Edom refused and came out against Israel, "with much people, and with a strong hand,"[2] God commanded Israel to turn away from him. When Sihon saw this, he planned and plotted wickedly, saying to himself that Israel's success was not due to divine providence, seeing that they turned away from the king of Edom and from the king of Moab, as Jephthah explained,[3] and hence he thought he was no whit inferior to these, took courage and went out against them to fight, but Israel smote him with the edge of the sword and took possession of his land. If Moses had not sent messengers to the king of Edom, Sihon would not have had the courage to go out to fight against them, for fear of the Lord, and they would have required a long time to subdue all his land. This is the meaning of the hardening of heart of which the Bible speaks in such expressions as: "For the Lord thy God hardened his spirit . . . that He might deliver him into thy hand . . ."[4]

---

[1] Num. 20, 17.
[2] Ibid. 20.
[3] Judg. 11, 17-21.
[4] Deut. 2, 30.

ששמע שנעשו לישראל, כדי להשאירו על בחירתו בלבד.

יא וזה כשצוה למשה שישלח מלאכים אל מלך אדום לאמר לו נעברה נא בארצך, וכשלא אבה אבל יצא לקראת ישראל בעם כבד וביד חזקה, צוה השם לנטות מעליו, וכשראה זה סיחון, חשב מחשבות להתעולל עלילות ברשע ולומר שהצלחת ישראל לא היתה בהשגחה מהשם יתברך, אחר שראה אותם נוטים מעל מלך אדום ומעל מלך מואב כמו שבאר יפתח, ואז אמר בלבו לא נופל אנכי מאלו, ולזה נתחזק לבו ויצא לקראתם למלחמה, ויכהו ישראל לפי חרב ויירש את ארצו, ואלו לא שלח מלאכים אל מלך אדום לא היה סיחון מתחזק לצאת למלחמה לקראתם מפני פחד ה׳, והיו צריכים זמן רב לכבוש את כל ארצו, וזה היה ענין קושי הלב שכתוב עליו כי הקשה ה׳ וגו׳, למען תתו בידך.

---

4 במדבר כ׳ י״ז. || 16 דברים ב׳ ל׳.

---

1 ששמע] A om. || 4 נעברה] A, S אעברה. || 11 לקראתם] A לקראת ישראל. || 16 וגו׳] A om. and adds את רוחו ואמץ את לבבו. || 17 בידך] S בידיך.

In this way we can explain why the Torah mentions the incident of the mission to the king of Edom.[1] For at first sight it would seem to be obviously discreditable to Israel. When Israel said: "Thou shalt sell me food for money . . ,"[2] the king of Edom thought that they were in want of bread and water, since they were willing to pay him for water, and therefore he asked to be paid also for allowing them to pass, so that Israel was obliged to say: "And if we drink of thy water, I and my cattle, then will I give the price thereof,"[3] explaining that it was not necessary for them to buy water, but if they drank it, they would pay. But, they said, we will not pay for the mere passage. Then the king of Edom said: "Thou shalt not pass through. And . . . came out against him with much people, and with a strong hand."[4] God, then, commanded Israel to turn away from him, and Moses and all Israel were astonished at this. Later when God commanded them to send messengers to Sihon, king of Heshbon, against whom, when he came out against them, they fought and whom they defeated, they understood the deep thoughts of God. It was clear to them then that the com-

---

[1] Albo obviously refers to Numbers 20, 14, but he confuses the text of that passage with Judges 11, 17 and Deut. 2, 28.

[2] Deut. 2, 28. This was said to Sihon not to the king of Edom. See preceding note.

[3] Num. 20, 19.

[4] Ibid. 20.

יב ועל דרך זה יתישב למה נכתב בתורה פרשת וישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום, שלפי הנראה יש בה מהקלון לישראל מה שלא יעלם, שלפי מה שאמר ישראל אוכל בכסף תשבירני וגו׳ חשב מלך אדום שהיו חסרים לחם ומים עד שהיו אומרים לו שיתנו לו כסף בעבור המים, ועל כן שאל מהם ממון גם בעד המעבר, עד שהוצרך ישראל לומר ואם מימיך נשתה אני ומקני וגו׳, כלומר שקנית המים לא היה הכרחי להם ואם ישתו מהם יתנו מכרם, אבל לא אתן דבר בעבור שברגלי אעבורה, רוצה לומר בעד המעבר, ועל כן אמר מלך אדום לא תעבור ויצא לקראת ישראל בעם כבד וביד חזקה, ואז צוה השם יתברך לנטות מעליו, והיו משה וכל ישראל תמהין מזה, עד שכאשר צוה השם יתברך לשלוח מלאכים אל סיחון מלך חשבון ויצא לקראתם למלחמה ונלחמו עמו והכוהו, אז הבינו מחשבות השם יתברך כי עמקו, ושכל מה שצוה

2 במדבר כ׳ י״ט. || 7 שם כ׳ כ׳.

4 וגו׳] A om. and adds ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי. || 6 לו] S om. || 8 וגו׳] A om. and adds ונתתי מכרם רק אין דבר ברגלי אעבורה. || 11 בעד] A בעבור. || 14 שכאשר צוה] S כשצוה.

mand of God to send messengers to the king of Edom and the king of Moab and to turn away from them, was in order to strengthen the heart of Sihon, that he should go out to fight, so that Israel might defeat him and take quick possession of his land, in order to show his bad will.

Accordingly we say that one who repents from fear in the manner of Sihon and Pharaoh, is not credited with repentance at all, but he who repents from fear because he believes in Providence, and for this reason is afraid of the word of God and does not seek for pretexts and extraneous explanations for God's righteous judgments, but recognizes that all things that happen to a person are the result of providence and in the nature of punishment for his evil deeds,—a person of this sort deserves compensation for his repentance, though it is from fear, and concerning him Resh Lakish said[1] that his wilful deeds are accounted as though they were unintentional, as he infers from the biblical expression: "For thou hast stumbled in thine iniquity."[2] From the text it would seem as if it refers to one who has not repented at all, but Resh Lakish infers from the expression: "Return O Israel, *unto* (*'ad*) the Lord" [instead of *to* (*'el*)], that the text refers to one who has returned a little, but has not completely returned to God, from love. The first

[1] Yoma 86a.

[2] Hos. 14, 2.

לשלוח מלאכים אל מלך אדום ואל מלך מואב ולנטות מעליהם, היה כדי לחזק לב סיחון כדי שיצא למלחמה ויכוהו ישראל ויירשו את ארצו בזמן מועט ולהראות רוע בחירתו.

יג ועל כן השב מיראה על דרך סיחון ופרעה אינה תשובה כלל, אבל השב מיראה לפי שהוא מאמין בהשגחה ועל כן הוא ירא וחרד אל דבר ה' ולא יבקש עלות וצדדין לתלות בהן משפטי האל הישרים, אבל הוא מכיר שכל הבא על האדם הוא דרך השגחה ועונש על מעשיו הרעים, הנה זהו השב מיראה שראוי לקבל שכר, שעליו אמר ריש לקיש שזדונות נעשות לו כשגגות, כמו שהוכיח מלשון המקרא שאמר כי כשלת בעונך, ואף על פי שפשט הכתוב נראה שהוא מדבר במי שלא שב כלל, דקדק ריש לקיש מלשון הכתוב שאמר שובה ישראל עד ולא אמר אל, שיראה שהוא מדבר במי ששב קצת אלא שלא שב עד השם יתברך שהיא התשובה הגמורה מאהבה, שהתשובה הראשונה שהיתה

12 יומא דף פ״ו ע״א.

10 על] S om. || 11 אמר–לקיש] S ארז״ל. || 12 נעשות] S נעשו. || שהוכיח] S שהוכרח. || 15 דקדק] A adds כן. || ישראל] A om. || 16 עד] A adds ה' אלהיך. || אל] A adds ה' אלהיך.

mode of repentance, namely from fear, still has remaining in it the obstacle of iniquity: "For thou hast stumbled in thine iniquity."

We still have to explain, however, the statement that if a man repents from love, his wilful misdeeds are converted for him into merits. Justice dictates that it is sufficient that repentance wipes out a man's sins, so that they are as if they had never been, but how can such a person attain any degree meriting future life? If he has no merits, his status is zero and there is no distinction in this respect between the one who repents from fear and the one who repents from love.

The explanation of the difficulty is as follows: Strict justice has no room for repentance at all, as we explained in the beginning of the chapter. Repentance is a matter of divine grace and charity. Hence there is no reason for surprise if God's infinite kindness goes so far. Hosea explains this matter, when he says concerning the penitent: "I will heal their backsliding."[1] His contemporaries expressed their doubts and said to him: How is it possible that repentance should avail the person to obtain reward or hap-

---

[1] Hos. 14, 5.

מיראה עדין נשאר לו בה מכשול עון, כמו שאמר כי כשלת בעונך.

יד ואולם עדין צריך באור על מה שאמר שהשב מאהבה זדונות נעשות לו כזכיות, ששורת הדין די שתועיל התשובה לבעל התשובה למרק עונותיו ולשומם כאלו אינם, אבל במה ישיג שום מדרגה שיזכה בה לחיי העולם הבא, שאחר שאין לו זכיות ישאר כנעדר, ומה ענין לחלק בין שב מיראה לשב מאהבה בזה.

טו ובאור הענין הזה הוא שהתשובה אין לה מקום לפי שורת הדין כמו שבארנו בתחלת הפרק, אבל היא דרך חסד ונדבה הנמשך מהשם יתברך, ועל כן אין להפלא אם יספיק חסד מהשם יתברך הבלתי בעל תכלית לכך, וזה דבר באר אותו הושע הנביא שאמר על בעלי התשובה ארפא משובתם וגו׳, שלפי שהיו אנשי דורו מספקין עליו ואומרים איך אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה להשיג שום שכר

2 הושע י״ד ב׳. || 15 שם י״ד ה׳.

[3] עדין] S om. || [4] נעשות] S נעשו. || [7] הבא] A om. || [8] לחלק] S לחלוק. || [13] יתברך] S om. || [14] לכך] S כל כך. || הושע] A מיכה. || [15] משובתם] A adds אוהבם נדבה.

piness, since it is quite sufficient if it wipes out his sins? The person remains, therefore, equally devoid of sins as well as merits, how then can he be entitled to divine pleasure or love, which are promised in the Bible to the penitent? To this the prophet answers in the name of God: "I will hear their backsliding, I will love them freely," i. e. It is true that the penitent does not deserve any degree of happiness by his own merit, the love of God which comes to him through repentance is due to divine grace and is in the nature of charity. This may be either because the precept of repentance stands higher than all the other precepts of the Torah, and through it alone one can attain the purpose intended by the Torah, viz. the love of God, or it means literally that the penitent gets his reward as a matter of pure grace and generosity, as we read: "I will love them freely,"[1] i. e. as their repentance came from love, so I will love them freely. David also, when he repented of the Bathsheba affair, said: "And let a willing spirit uphold me,"[2] i. e. a spirit of free gift and grace, not as the result of any merit, but as coming purely from God's love and from the kindness which flows from God and influences every man

[1] Hos. 14, 5.
[2] Ps. 51, 14.

או נעימות, והלא די שתספיק למרק העונות, אבל ישארו כנעדרי עבירות וזכיות, ובמה יזכו לשום נועם אלהי או לאהבת השם יתברך המיועדת בתורה לבעל תשובה, ולזה השיב הנביא בשם השם יתברך ואמר ארפא משובתם וגו', כלומר שהאמת כן הוא שאין ראוי שישיג הבעל תשובה שום מדרגה מצד עצמו, אלא שמצד החסד האלהי ודרך נדבה תגיע אהבת השם יתברך אליו על ידי התשובה, וזה אם מצד שמצות התשובה היא במדרגה גדולה יותר מכל מצות התורה, שעל ידה ישיג האדם התכלית המושג מצד התורה שהיא אהבת השם יתברך, ואם על צד החסד הגמור הנמשך על בעל תשובה דרך נדבה, כמו שאמר אוהבם נדבה, כלומר כמו שהתשובה היתה מאהבה כך אני אוהבם נדבה, וכן אמר דוד כשהיה שב בתשובה על ענין בת שבע ורוח נדיבה תסמכני, כלומר דרך נדבה וחסד ולא מחמת שום זכות אלא מאהבת השם יתברך בלבד ומדרך החסד הנמשך מהשם יתברך להשפיע על

---

13 הושע י"ד ה'. || 16 תהלים נ"א י"ד.

---

5 וגו'] A om. and adds אוהבם נדבה. || שהאמת] S האמת. || 14 שהתשובה] A שתשובתו.

in the measure in which he prepares himself to receive the divine kindness. The Psalmist also says: "So shalt thou delight thyself in the Lord;"[1] "Ask of Me, and I will give the nations for thine inheritance;"[2] "Open thy mouth wide and I will fill it."[3] We thus see that he makes the granting of the favor dependent upon the asking.

A person who repents from fear, does so because he is afraid that punishment will come upon him for the sins he has committed. God, as a reward for his repentance, gives him grace as he requests, protects him from punishment, converts his wilful misdeeds into errors, and he is not punished for them, but requires atonement as for a deed done in error. But he who repents from love, not from fear of the punishment that may come upon him for his sin, who is not afraid of punishment, his heart being "as an adamant harder than flint,"[4] in bearing punishment, who repents solely from a love of God, because he desires to do that which is pleasing to God solely because it is pleasing to God, as a lover does that which is pleasing to his friend, not because of the fear of any punishment,—such a person attains through such repentance the purpose intended

---

[1] Ps. 37, 4.
[2] Ibid. 2, 8.
[3] Ibid. 81, 11.
[4] Ezek. 3, 9.

כל איש ואיש כשיעור מה שיכין עצמו לקבל מן החסד האלהי, אמר המשורר והתענג על ה' וגו', שאל ממני ואתנה גוים נחלתך, הרחב פיך ואמלאהו, הרי שתולה נתינת החסד כפי השאלה.

טז ולזה השב בתשובה מחמת יראה הנה הוא שב להיותו ירא שישיגנו עונש מחמת העבירות שעשה, והשם יתברך בשכר תשובה זו ממשיך אליו חסד כפי מה שישאל ומגין עליו מן העונש, והזדונות נעשות לו כשגגות שאינו נענש עליהן, אלא שצריך כפרה כשוגג, אבל השב מאהבה הנה הוא אחר שאינו שב מיראת עונש שיגיע לו מן העבירה, שלא יחוש לעונש, שלבו כשמיר חזק מצור לסבול העונשין, ואינו שב אלא מאהבת השם יתברך בלבד שרוצה לעשות הטוב בעיניו מצד שהוא טוב בעיניו בלבד, כמו שיעשה האוהב מה שהוא טוב בעיני אהובו מזולת יראת עונש כלל, הנה הוא מגיע בתשובה זאת אל התכלית המכוון מצד התורה

2 תהלים ל"ז ד'. || 3 שם ב' ח'. || שם פ"א י"א.

2 המשורר] A הכתוב. || וגו'] A om. and adds ויתן לך משאלות לבך. || 6 שעשה] A om. || 7 תשובה זו] A תשובתו זאת. || 12 כשמיר חזק] S חזק כשמיר. || 13 מאהבת] S מיראת. || 16 אהובו] S אוהבו. || 17 בתשובה] A בתשובתו.

by the Torah, viz. the love of God. Therefore it is fitting that God should love him, as we read: "I love them that love me,"[1] which is not the case in the one who repents from fear. Therefore it is not proper that they should stand on the same plane. Nevertheless, although the repentance is not at first due to love, as is proper, but to fear of punishment, God promises that He will help him who repents in the first place from fear to achieve complete repentance before God, viz. repentance from love. This we infer from the fact that in the beginning of the section dealing with repentance, it says: "In thy distress, when all these things are come upon thee . . ,"[2] showing that the original motive of repentance was the fear of punishment which has come upon him. Then it says: "And the Lord thy God will circumcise thy heart . . ,"[3] which indicates that though originally repentance was due to fear, God will circumcise the heart of the sinner and help him to repent from love, which is true repentance, as we explained.

Chapter 26

The elements of repentance by which a person may be cleansed of his iniquities and purified of his sin before God are correction of thought, speech and act. Correction of thought means that he should feel regret on account of his sins.

---

[1] Prov. 8, 17.

[2] Deut. 4, 30.

[3] Ibid. 30, 6.

שהיא אהבת השם יתברך, ולזה הוא ראוי שיאהבנו השם יתברך, כמו שאמר הכתוב אני אהבי אהב, מה שאין כן בשב מיראה, ולזה אין ראוי שתהיה מדרגתם שוה, ומכל מקום אפילו שלא תהיה התשובה בתחלה מאהבה כמו שראוי אלא מיראת העונש, הבטיח השם יתברך שהוא יעזור אל השב מיראה בתחלה שישוב אחר כך בתשובה שלמה לפניו שהיא התשובה מאהבה, וזה שבתחלת פרשת התשובה אמר הכתוב בצר לך ומצאוך וגו׳, וזה יורה שתחלת התשובה היתה מיראת העונש שהגיעו, ואמר אחר כן ומל ה׳ אלהיך את לבבך וגו׳, וזה ממה שיורה שאף אם בתחלה לא היתה התשובה אלא מיראה, שהשם יתברך ימול לב החוטא ויעזרהו לשוב מאהבה שהיא התשובה הנכונה כמו שאמרנו:

פרק כו

א דרכי התשובה שבהם יטהר האדם מעונותיו ויזכה מחטאתו לפני אדוניו, הנה הם שיתקן המחשבה והדבור והמעשה. המחשבה שיתחרט אדם מעונותיו,

2 משלי ח׳ י״ז. || 9 דברים ד׳ ל׳. || 11 שם ל׳ ו׳.

9 ומצאוך] A adds כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה׳ אלהיך ושמעת בקולו. || 11 לבבך] A adds ואת לבב זרעך לאהבה את ה׳ אלהיך.

Correction of speech signifies that he should confess his transgressions; while correction of act denotes that he should take it upon himself never again to return to his folly, but should do instead such acts as would indicate that the former were done in error and unintentionally.

It is clearly expressed in the Prophets that regret is essential to repentance. Jeremiah says: "No man repenteth him of his wickedness, saying: 'What have I done?' "[1] Joel says: "Who knoweth whether He will not turn and repent, and leave a blessing behind Him."[2] Confession is specifically mentioned in the Torah: "Then they shall confess their sin which they have done;"[3] "And they shall confess their iniquity and the iniquity of their fathers;"[4] "He shall confess that wherein he hath sinned."[5] A promise not to repeat the sin is also mentioned by the prophet: "Neither will we call any more the work of our hands our gods;"[6] and in the Psalms we read: "For He will speak peace unto His people, and to His saints; But let them not turn back to folly."[7]

The things hindering and preventing repentance are three: ignorance of having committed a sin, excusing oneself, and the love of money and glory. It is clear that every one of these hinders

---

[1] Jer. 8, 6.
[2] Joel 2, 14.
[3] Num. 5, 7.
[4] Lev. 26, 40.
[5] Ibid. 5, 5.

הדבור שיודה על פשעיו, המעשה שיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה, אבל יעשה מעשים שיורו שהמעשים הראשונים היו בטעות ובבלי דעת.

ב אולם החרטה מבואר בנביאים היותה הכרחית לתשובה, אמר ירמיה אין איש נחם על רעתו לומר מה עשיתי, ואמר יואל מי יודע ישוב ונחם והשאיר אחריו ברכה, והודוי מפורש בתורה, והתודו את חטאתם אשר עשו, והתודו את עונם ואת עון אבותם, והתודה אשר חטא עליה, ושיקבל עליו שלא יוסיף לחטוא במה שחטא, אמר הנביא ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו, כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו ואל ישובו לכסלה.

ג והדברים המונעים והמעכבים את התשובה הם ג', שהם העלמת החטא וההתנצלות ואהבת הממון והכבוד, והוא מבואר שכל אחד מאלו מעכב את

5 ירמיה ח' ו'. || 6 יואל ב' י"ד. || 7 במדבר ה' ז'. || 8 ויקרא כ"ו מ'. || 9 שם ה' ה'. || 10 הושע י"ד ד'. || 11 תהלים פ"ה ט'.

2 עוד] A om. || 7 מפורש] S adds כתוב. || 10 הנביא] A מיכה. || 15 מעכב] S מעכבין.

6 Hos. 14, 4.
7 Ps. 85, 9.

repentance. If a man does not recognize or know that he has sinned, he will never regret doing the thing he does, nor repent, as a sick man can not be cured as long as he does not feel or know that he is sick, for he will never seek a cure. So if one does not know that he has sinned, he will never repent. For this reason God found fault with Israel for not recognizing their sins, for this was a reason why they did not repent: "I will go and return to My place, till they acknowledge their fault, and seek My face,"[1] i. e. until they regard themselves as transgressors and sinners, when they will repent and seek My face. David also said: "For I know my transgressions."[2] God said: "Cry aloud,"[3] indicating that a knowledge of one's sin is essential to repentance.

It is also clear from the thing itself that self-excuse prevents repentance. For if a man thinks that excusing himself for his sin will avail him, he will never regret the doing of it, nor confess

[1] Hos. 5, 15.

[2] Ps. 51, 5.

[3] Is. 58, 1.

התשובה. ואולם העלמת החטא, שמי שלא יכיר או ידע שחטא לעולם לא יתחרט ולא ישוב בתשובה, כמו שהחולה כל מה שלא ירגיש או ידע שהוא חולה אי אפשר לו שיתרפא, לפי שלא יבקש לעולם רפואה, וכן החוטא אם לא ידע שחטא לעולם לא ישוב בתשובה, ולזה היה השם יתברך מאשים לישראל בשלא היו מכירין עונותיהן, שזה היה סבה שלא ישובו בתשובה לפניו, אמר אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני, כלומר עד שיחזיקו עצמן כאשמים וחטאים ואז ישובו בתשובה ויבקשו פני. וכן אמר דוד כי פשעי אני אדע וגו׳, ואמר השם יתברך קרא בגרון, להורות שידיעת החטא הכרחי לתשובה.

ד והתנצלות גם כן מבואר מענינו שהוא מונע התשובה, שאם יחשוב החוטא שיועיל ההתנצלות במה שחטא, לעולם לא יתחרט ולא יתודה עליו,

---

8 הושע ה׳ ט״ו. || 11 תהלים נ״א ה׳. || 12 ישעיה נ״ח א׳.

---

7 בשלא] S כשלא. || סבה] S adds אל מה. || 8 אלך] S אלכה. || אשובה] S, A ואשובה. || 10 וחטאים] A וחוטאים. || 11 וגו׳] A om. and adds וחטאתי נגדי תמיד. || 12 בגרון] A adds אל תחשוך כשופר הרם קולך והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם.

his sin. Such a one is called a man "who covers his transgressions," as Solomon says: "He that covereth his transgressions shall not prosper."[1] Covering one's sin means to make something else responsible for one's sin, as Job says: "If after the manner of Adam I covered my transgressions."[2] The reference is to Adam, who excused himself for his sin by saying: "The woman whom Thou gavest to be with me, she gave me of the tree . . ."[3] But his excuse did not do him any good, for man was given reason so that he should always watch his conduct and not sin. This is why one who commits a misdeed through error is called a sinner and requires atonement. Similarly one must be careful not to be misled by any one, and hence Adam was told: "Because thou hast hearkened unto the voice of thy wife . . . cursed is the ground . . ,"[4] although Adam had not been told not to listen to the voice of his wife. This shows that it does not avail one to excuse himself by saying, So and so made me sin, for nothing excuses a sin except absolute compulsion, concerning which the Rabbis say that heaven acquits a man in case of compulsion.[5] We shall treat of the subject of compulsion in the next chapter.

---

[1] Prov. 28, 13.

[2] Job 31, 33. Note the translation of כאדם, which is taken to be a proper noun, referring to the first man.

[3] Gen. 3, 12.

[4] Ibid. 17.

[5] Nedarim 27a.

וזה נקרא מכסה פשעיו, שעליו אמר שלמה מכסה פשעיו לא יצליח, שכסוי החטא הוא כשאדם תולה חטאו בדבר אחר, אמר איוב אם כסיתי כאדם פשעי וגו׳, וזה לפי שאדם הראשון התנצל על חטאו ואמר האשה אשר נתתה עמדי וגו׳, ולא הועיל לו התנצלות כלל, לפי שהשכל נתן באדם להיות תמיד עיניו על דרכיו שלא יחטא, ולזה נקרא השוגג חוטא וצריך כפרה, וכן צריך שיזהר שלא יטעה אותו שום אדם, ועל כן נאמר לאדם כי שמעת לקול אשתך וגו׳, אף על פי שלא נצטוה שלא לשמוע לקול אשתו, וזה ממה שיורה שלא יועיל לאדם התנצלות לומר פלוני גרם לי לחטוא, שאין התנצלות על החטא אלא האונס הגמור, שעליו אמרו רבותינו ז״ל אנוס רחמנא פטריה, ועוד נבאר ענין האונס בפרק הבא אחר זה.

1 משלי כ״ח י״ג. || 3 איוב ל״א ל״ג. || 5 בראשית ג׳ יב. || 9 שם ג׳ י״ז. || 14 נדרים דף כ״ז ע״א.

4 הראשון] A om. || 5 וגו׳] A om. and adds היא נתנה לי מן העץ ואוכל. || 8 שיזהר] S om.

Love of money and of glory prevents repentance. For if a person repents in order to get some financial benefit or honor, his act is not repentance at all. One must undertake not to return again to folly for the love of God and not for any other motive. Thus David said that his repentance should be accepted because there was no element in it to prevent its acceptance: "I acknowledged my sin unto Thee, and mine iniquity have I not hid . . ."[1] The words: "I acknowledged my sin," allude to the necessity of knowing that one has sinned. "And mine iniquity have I not hid," indicates that he did not excuse himself for his sin. Then he says: "I said: 'I will make confession concerning my transgressions,' " to show that his repentance and confession were solely for the love of God and not for the sake of money or glory.

Saul's repentance when he sinned in reference to Amalek lacked these three requirements, and therefore even though he confessed his sin before Samuel twice, saying: "I have sinned," his repentance was not accepted. At first he denied the sin, not knowing that he had committed one. When Samuel said to him: "Wherefore then

[1] Ps. 32, 5.

ה ואהבת הממון או הכבוד הוא מעכב את התשובה, וזה שאף אם ישוב בתשובה, אם התשובה היא בסבת תועלת ממון או בעבור הכבוד, אינה תשובה, וזה כי כשיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה צריך שיהיה זה לאהבת השם יתברך בלבד לא לזולת זה כלל, וכן היה דוד אומר שתשובתו ראויה להתקבל לפי שלא היה בה דבר מונע קבלתה, שאמר חטאתי אודיעך וגו׳, אמרו חטאתי אודיעך ירמוז על הכרת החטא, ועוני לא כסיתי ירמוז שלא התנצל על החטא כלל, אמרתי אודה עלי פשעי ירמוז שהתשובה והודוי היתה לאהבת השם יתברך בלבד ולא בעבור הממון והכבוד.

ו ולפי שהיתה תשובת שאול כשחטא בעמלק חסרה אלו הג׳ תנאים, אף על פי שהודה חטאו לשמואל שני פעמים ואמר חטאתי, לא נתקבלה תשובתו כלל, וזה שבתחלה היה מכחיש החטא ולא היה מכיר שחטא, כי כשאמר לו שמואל ולמה לא

7 תהלים ל״ב ה׳. || 17 שמואל א׳ ט״ו י״ט.

---

5 בלבד] A om. || 8 וגו׳] A om. and adds ועוני לא כסיתי אמרתי אודה עלי פשעי לה׳ הנה. || 10 פשעי] A adds לה׳. || 14 חטאו] A חטאתו. || 15 שני פעמים] A om. || 16 מכחיש] S מכחש. || 17 שחטא] A החטא.

didst thou not hearken to the voice of the Lord . . ?[1] he replied: "Yea, I have hearkened to the voice of the Lord, and have gone the way which the Lord sent me . . . ."[2] And when Samuel said to him that this obstinacy was a greater sin than his disobedience in the first place, which was the sin proper: "For rebellion is as the sin of witchcraft, and stubbournness is as idolatry and teraphim,"[3]—i. e.: rebellion, which was the main sin of Saul, is like the sin of witchcraft, which is an ordinary negative commandment, whereas stubbornness, viz. his insisting that he had not sinned, is like idolatry and teraphim, which is more serious than witchcraft to which his main sin is compared—when Samuel said these things to him, Saul was led to admit that he had sinned, and said, "I have sinned," but he excused himself for his sin by words of falsehood, when he said: "Because I feared the people . . . ."[4] Therefore Samuel refused to return with him when he asked him: "And return with me, that I may worship the Lord,"[5] and replied: "I will not return with thee; for thou hast rejected the word of the Lord . . . And as Samuel turned about to go away . . ."[6] This was because the acknowledgement of his sin was not genuine, since he excused himself with words of falsehood. Later on, when Saul admitted that he had sinned, and said simply, "I have

[1] I Sam. 15, 19.
[2] Ibid. 20.
[3] Ibid. 23.
[4] Ibid. 24.

שמעת בקול ה׳, השיב אשר שמעתי בקול ה׳ ואלך בדרך אשר שלחני ה׳ וגו׳, וכשאמר לו שמואל שהיה חוטא בהפצר ההוא יותר ממה שחטא במרי הראשון עצמו שהיה עיקר החטא, ואמר לו כי חטאת קסם מרי ואון ותרפים הפצר, כלומר שהמרי שהוא עיקר החטא הוא כמו חטאת קסם שהוא איסור לאו בלבד, וההפצר שהיה מפציר לומר לא חטאתי הוא כמו און ותרפים שהוא חטא עבודה זרה, והוא יותר קשה מהקסם שהוא עיקר החטא, מתוך דברים הללו, הודה שאול שחטא ואמר חטאתי, אבל התנצל על החטא בדברי שקר ואמר כי יראתי את העם וגו׳, ולפיכך לא אבה שמואל לשוב עמו כשאמר לו ושוב עמי והשתחויתי לה׳, והשיב לו לא אשוב כי מאסתה את דבר ה׳, ויסוב שמואל ללכת, לפי שהודאת חטאתו לא היתה הודאה כלל, שהיה מתנצל בדברי שקר, וכשהודה שאול אחר כן שחטא ואמר חטאתי

החטא[6]] S om. || איסור] S om. || כי[11]] S לו. || ה׳[14]] A adds וגו׳.

[5] Ibid. 25.
[6] Ibid. 26–27.

sinned,"[1] Samuel consented to return with him. But since Saul showed that his repentance was for the sake of receiving honor, as he said: "Honour me now, I pray thee . . ," and not for the love of God, his repentance was not accepted, and Samuel was told at once to anoint David as king.

For this reason the years of Saul's reign after this time are not counted as part of his reign. This we infer as follows: David was a fugitive from Saul two years or more, for the Bible says that he was a year and four months in the country of the Philistines, not to count the long time that he hid himself in Palestine in the wilderness of Ziph, in the fortress and in Carmel with the shepherds of Nabal. And yet the Bible tells us: "When Saul had reigned a year (Saul reigned two years over Israel), Saul chose three thousand men . . ."[2] The meaning is that one year after he was anointed king, he chose the three thousand men and began to wage wars, and after that, we are told, he reigned over Israel two years and no more. Now it is impossible that he should have waged all those wars which the Bible mentions: "And fought against all his enemies on every side, against Moab, and against the children of Ammon, and against Edom, and against the kings of Zobah, and against the Philis-

---

[1] I Sam. 15, 30.

[2] Ibid. 13, 1-2. Note the peculiar translation of an undoubtedly corrupt text. Cf. Jewish Publication Society Version.

סתם, הסכים שמואל לשוב עמו, אבל לפי שגלה שאול דעתו שתשובתו זו היתה בעבור הכבוד, כמו שאמר ועתה כבדני נא וגו׳, ולא לאהבת השם יתברך, לא נתקבלה תשובתו ונאמר לשמואל מיד שימשח את דוד למלך.

ז ולזה לא נמנו בכלל שני מלכות שאול השנים שמלך משם ואילך, תדע שהרי שתי שנים או יותר היה דוד בורח מלפני שאול, שהכתוב אומר שהיה בשדה פלשתים שנה וארבעה חדשים מלבד זמן רב שהיה מסתתר בארץ ישראל במדבר זיף ובמצודה ובכרמל עם רועי נבל, והכתוב אמר בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על ישראל ויבחר לו שאול שלשת אלפים וגו׳, ופירושו שאחר שנה שנמשח למלך בחר לו השלשת אלפים והתחיל לעשות המלחמות, ואומר שמלך אחר כך על ישראל ב׳ שנים ולא יותר, ואי אפשר לו שיעשה כל המלחמות שהזכיר הכתוב וילחם סביב בכל אויביו במואב ובבני עמון ובמלכי צובא ובפלשתים וגו׳, בשתי

3 שמואל א׳ ט״ו ל׳. || 11 שם י״ג א׳–ב׳. || 17 שם י״ד מ״ז.

3 וגו׳] A om. || 13 ופירושו] S ופי׳. || שנמשח] A שנמלך. || 17 בכל אויביו] S om. || 18 בשתי] S בשני.

tines . . ."[1]—all this in two years, while pursuing David at the same time. The only explanation is that the moment David was anointed king, Saul's reign was not counted, though he was still king in fact. In the same way we find that Ish-bosheth reigned over Israel all those years that David reigned in Hebron over Judah, namely seven years, and yet he is credited only with the two years that he was king without any wars, as we read: "Ish-bosheth, Saul's son, was forty years old when he began to reign over Israel, and he reigned two years."[2] After his two years' reign, war broke out between the house of Saul and the house of David. The house of Saul was getting weaker and weaker, while the house of David was getting stronger. These years were not counted in Ish-bosheth's reign. In the same way Saul's years wer no counted to his credit after David was anointed king.

There is a question, however, why was Saul punished for his sin by having the kingdom taken away from him, and not in some other way, as David was punished for the Bathsheba affair, without losing his kingdom? The reason, according to my opinion, is that David's sin did not regard a specific commandment which was given to him after he was king, or a specific command given in the Torah which concerned him as king. His sin concerned a commandment which he had

---

[1] I Sam. 14, 47.
[2] II Sam. 2, 10.

שנים בהיותו רודף אחרי דוד גם כן, אלא שמיום שנמשח דוד למלך לא נמנה מלכות לשאול אף על פי שהיה מלך, שכן תמצא באיש בשת שמלך על ישראל כל השנים שמלך דוד בחברון על יהודה שהיו ז׳ שנים, ואף על פי כן לא נמנו לו אלא ב׳ שנים שעמד מלך בלא מלחמה, כמו שכתוב בן ארבעים שנה איש בשת במלכו וב׳ שנים מלך וגו׳, שלאחר ב׳ שנים שמלך והתחילה המלחמה בין בית שאול ובין בית דוד והיו בית שאול הולכים ודלים ובית דוד הולכים וחזקים, לא נמנו בכלל שני מלכותו, וכן לשאול לא נמנה לו מלכות אחר שנמשח דוד למלך.

ח ואולם למה נענש שאול שתוסר המלכות ממנו מפני חטאו ולא נענש עונש אחר, כמו שנענש דוד על ענין בת שבע ולא הוסרה המלכות ממנו, הטעם בזה לפי דעתי הוא שדוד לא חטא במצוה פרטיית שנצטוה בה אחר שהיה מלך, או במצוה פרטית שנצטוה בה בתורה מצד שהוא מלך, אלא במצוה

6 שמואל ב׳ ב׳ י׳.

2 למלך] A om. || נמנה] S נמנע. || לשאול] S שאול. || 8 שמלך] A שהתחילה. || והתחילה] A שהתחילה. || 10 הולכים וחזקים] A הולך וחזק. || 17 שהיה] S שהוא. || 17–18 במצוה–בתורה] A om.

in common with all men, for the prohibition of adultery or homicide is common to all men. Therefore it was fitting that his punishment should be like that given to the generality of men. Saul, on the other hand, sinned in reference to a specific command given to him by Samuel after he was king, or given to him because he was king, for Samuel said to him: "Seven days shalt thou tarry, till I come unto thee."[1] He also told him: "Now go and smite Amalek . . . and spare them not . . ."[2] For this reason he was punished by having the kingdom removed from his descendants and by dying prematurely. Hence, when he transgressed Samuel's command and offered a burnt-offering in Gilgal before Samuel came, he was told: "But now thy kingdom shall not continue,"[3] i. e. the kingdom would be cut off from his descendants, but he was not told that he would die before his time. But when he sinned in relation to Amalek, he was told: "Because thou hast rejected the word of the Lord, He hath also rejected thee from being king."[4] This means that he would die prematurely and that henceforth the kingdom would not be credited to him, for a thing that has been rejected can not be maintained by man. Therefore, when Saul brought up Samuel with the aid of the witch, Samuel said to him: "Because thou didst not hearken to the voice of the

[1] I Sam. 10, 8.
[2] Ibid. 15, 3.
[3] Ibid. 13, 14.
[4] Ibid. 15, 23.

כוללת אותו עם כל האנשים, כי איסור אשת איש או רציחה כוללת כל האנשים, ולכן ראוי שיהיה עונשו שוה לעונש כלל האנשים, אבל שאול חטא במצוה פרטית אליו מפי שמואל אחר שהיה מלך או מצד שהיה מלך, שאמר לו שמואל שבעת ימים תוחל עד בואי אליך, ואמר לו גם כן לך והכיתה את עמלק ולא תחמול עליו וגו׳, ובעבור זה נענש בהסרת המלכות מזרעו ושימות בלא עתו, ועל כן כשעבר על דבריו והעלה עולה בגלגל קודם שיבא שמואל, נאמר לו ועתה ממלכתך לא תקום, כלומר שיפסק המלכות מזרעו, אבל לא אמר לו שימות בחצי ימיו, וכשחטא בדבר עמלק נאמר לו כי מאסת את דבר ה׳ וימאסך ממלך, כלומר שימות בלא עתו ולא יחשב לו מלכות משם ואילך, שהדבר הנמאס לא יקימנו האדם, ועל כן כשהעלה שאול את שמואל על ידי בעלת אוב אמר לו שמואל על אשר לא

5 שמואל א׳ י׳ ח׳. || 6 שם ט״ו ג׳. || 10 שם י״ג י״ד. || 12 שם ט״ו כ״ג. || 16 שם כ״ח י״ח–י״ט.

2 ראוי שיהיה] A יהיה. || 3 כלל] A שאר. || 4 במצוה פרטית] A במצות פרטיות. || 6 לו] S om. || 7 ולא–עליו] A om. || 14 ולא–ואילך] A om.

Lord, and didst not execute His fierce wrath upon Amalek . . ; and to-morrow shalt thou and thy sons be with me."[1] In these words he indicated to him that because the commandments in question were specifically given to him, he would die before his time, and his kingdom would be cut off from him.

An allusion to this reason is found in the promise God made to Jehu, that the kingdom would be established in the hand of his descendants unto the fourth generation, because he observed the specific command he had been given to destroy the house of Ahab and the worshippers of Baal. Similarly, because Solomon transgressed the commandment against multiplying wives and other specific commandments given to him as king, the kingdom of the ten tribes was taken away from his descendants, and he had left only the tribes of Judah and Benjamin because of the oath God had sworn to David. This is my opinion in this matter.

Some have given another explanation of this matter, as follows: Saul committed a misdeed in relation to the kingly art, hence it was fitting that he should lose that art, whereas David did not sin in relation to the kingly art, his sin was different and had nothing to do with the kingly art, hence he was forgiven. It is like the case of two scribes of whom one is found guilty of forging a document and the other of an incestuous marriage. When the king administers to each of them the punishment that befits the crime, pun-

[1] I Sam. 28, 18-19.

שמעת בקול ה' ולא עשית חרון אפו בעמלק וגו', ומחר אתה ובניך עמי, רמז לו שבעבור היות אלו מצות פרטיות אליו היה מת בלא עתו והיתה המלכות נפסקת ממנו.

ט ויורה על זה הטעם מה שייעד השם יתברך ליהוא שיתקיים המלכות ביד זרעו עד דור רביעי בעבור ששמר המצוה הפרטית שנצטוה להשמיד בית אחאב ועובדי הבעל, וכן שלמה בעבור שחטא במצות לא ירבה לו נשים והמצות הפרטיות שנצטוה עליהן המלך מצד שהוא מלך, הוסרה מזרעו מלכות עשרת השבטים, ולא נשאר לו רק שבט יהודה ובנימין בעבור השבועה שנשבע השם יתברך לדוד, זהו דעתי בדבר הזה.

י ויש מי שכתב בזה טעם אחר והוא ששאול חטא באומנות המלכיי, וראוי שיאבד האומנות ההוא, אבל דוד לא חטא באומנות המלכיי, שחטאו היה חטא אחר שאין לו התלות באומנות המלכיי, ולכן נתן למחילה, והרי זה דומה לשני סופרים שאחד חטא שעשה שטר מזוייף ואחד חטא שבא על הערוה, שכאשר נתן המלך לכל אחד עונשו כפי חטאו

[2] לו] A om. || [10] מזרעו] S om. || [11] השבטים] S adds ממנו.

ishing with stripes the one guilty of incest, there is no reason why he should lose his position, and he therefore retains his position as before. The scribe, on the other hand, who forged a document, in addition to being punished for his crime, deserves to be removed from his position and not to be trusted with such an office. In the same way, since Saul committed a wrong pertaining to the kingly art, in that he spared Agag and did not execute proper vengeance on Amalek, he deserved to be removed from it.

This explanation, however, without further qualification, will not do, because he was told before the war with Amalek: "But now thy kingdom will not stand," as a punishment for bringing a burnt-offering in Gilgal before Samuel came. But it is possible to amend this explanation and reduce it to the first, as follows: viz. by explaining the qualities requisite in a king in such a way that the first sin will be included under one of them.

It seems, then, that there are six qualities a king, as such, must have. The purpose of appointing a king is to fight the enemy and to judge the people justly. When Israel demanded a king, they said: "That our king may judge us,

והעניש למי שבא על הערוה להלקותו, שאחר שלקה אין ראוי שיפסיד אומנתו, והרי זה נשאר באמונת אומנתו כמו שהיה קודם זה, אבל הסופר שעשה שטר מזוייף אף לאחר שקבל ענשו על מה שחטא הנה ראוי להעבירו מאומנתו, ולא ינתן לו אמנה כלל באומנתו, וכן שאול לפי שחטא באומנות המלכיי שחמל על אגג ולא עשה נקמה בעמלק כראוי, ראוי להעבירו ממנו.

יא וזה הטעם אינו מספיק אם לא יאמר בו יותר מזה, לפי שקודם מלחמת עמלק נאמר לו ועתה ממלכתך לא תקום, על שהעלה העולה בגלגל קודם שיבא שמואל. ואפשר לתקן זה הדעת ולהשיבו אל הדעת הראשון על זה הדרך, כשנבאר המדות הראויות להיות במלך עד שיוכלל באחת מהם החטא הקודם.

יב ולפי הנראה שהמדות ההכרחיות למלך מצד המלכות הם ששה, וזה שהכונה בהקמת המלך היא להלחם באויבים ולשפוט את העם משפט צדק, אמרו ישראל כששאלו מלך ושפטנו מלכנו ויצא

10 שמואל א' י"ג י"ד. || 19 שם ח' כ'.

6 מאומנתו] A מן האומנות. || 6 אמנה] A om.

and go out before us, and fight our battles."[1] Hence he must have the qualities necessary for this purpose. Now we know that judges must have four qualities: They must be men of valor, God-fearing, men of truth, and hating unlawful gain. If we add to these the qualities necessary in war, we shall have six.

One is that the king must be cruel to strangers, but merciful to his own people and willing to give his life to save them, as a shepherd ought to risk his life to remove harm and to fight with the lion and the bear in order to preserve the flock and show kindness to them: "Gathereth the lambs in his arm, and carrieth them in his bosom, and gently leadeth those that give suck."[2] The second quality is to be good to those who are good to him, to his servants and those who fight his battles, for if he will not do this, who will risk his life for the king's glory and who will take his part against those who are treacherous? The third quality is that he should hate unlawful gain and not be covetous. A shepherd that is appointed to guard the sheep must not strip their skin and their flesh from their bones, for in that case the relation would be reversed, the flock would support the shepherd instead of the shepherd guarding the flock. For this reason the Bible says: "Neither shall he

[1] I Sam. 8, 20.

[2] Is. 40, 11.

לפנינו ונלחם את מלחמותינו, ועל כן ראוי שימצאו בו המדות ההכרחיות לזה, אולם מדות השופטים כבר נתבארו בתורה שהם ארבע, אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע, וכשנערב עם אלו התארים שהם הכרחיים מצד המלחמה, נמצאם בין כלם ששה.

יג האחד שצריך שיהיה המלך אכזרי לזרים ורחמן לעמו ומוסר נפשו להצילם, כמו שמדרך הרועה לסכן נפשו להסיר המזיקין ולהלחם עם הארי והדוב לשמור הצאן ולרחם עליהם בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא עלות ינהל. והשני שייטיב למטיבים אליו ולעבדיו ולאנשי מלחמתו, שאם לא יעשה כן מי ימסור נפשו בעבור כבודו או מי יקנא בעדו אם יבגדו בו. והשלישי שיהיה שונא בצע ולא יהיה חמדן, שהרועה שהושם לשמור הצאן אין ראוי לו לגזול עורם מעליהם ושארם מעל עצמותם, שאז ישוב הענין בהפך, שיהיו הצאן לפרנס הרועה ולא הרועה לשמור הצאן, ולזה אמר הכתוב וכסף וזהב

10 ישעיה מ׳ י״א. || 18 דברים י״ז י״ז.

3 ארבע] A ארבעה. || 7 האחד] A הראשונה. || 11 והשני] A והשנית. || 13 או] S om. || 14 והשלישי] A והשלישית. || 17 ישוב] A יהיה.

greatly multiply to himself silver and gold,"[1] for if he takes pains to gather silver and gold, even though it be from the enemy, he will take from his own people if he can not find it among the enemy. The fourth quality is that he should be a man of valor, strong and mighty to "break the jaws of the unrighteous."[2] He must not respect the faces of the poor, nor honor the faces of the great, nor fear to do justice. The fifth quality is that he should speak the truth, no wrong must be found upon his lips, and he should judge a righteous judgment, for the man who lies or speaks falsehoods, does so either from fear or because he can not obtain his desire without it, but the judge must not be afraid of any man, as we read in the Bible: "Ye shall not be afraid of the face of any man,"[3] not to speak of the king, for there is no one to prevent him from doing what he will. Hence he must not speak falsely. Besides, no one will trust the words of the king if he speaks falsely. The sixth quality is that he should fear God and tremble at His words. He should be submissive to those who serve God, and observe those commandments which he was given in the capacity of king or after he became king. And in regard to the other commandments, too, he must not consider himself as superior to his brethren and think he is free

[1] Deut. 17, 17.

[2] Cf. Job 29, 17.

[3] Deut. 1, 17.

לא ירבה לו מאד, שאם ישתדל לקבץ כסף וזהב אפילו מן האויבים, כשלא ימצא בהם יקח מעמו. והרביעי שיהיה איש חיל אמיץ כח לבו בגבורים לשבר מתלעות עול ולא ישא פני דל ולא יהדר פני גדול ולא יירא מעשות משפט. והחמישי שיהיה אמת ולא ימצא עולה בשפתיו וישפוט משפט צדק, שמי שהוא מכחש או דובר שקרים הנה הוא אם מפני היראה או מפני שאינו יכול להשיג רצונו בזולת זה, והשופט אין לו לירא משום אדם, אמר הכתוב לא תגורו מפני איש, וכל שכן המלך שאין מי שיעכב על ידו מעשות רצונו, ועל כן אין ראוי לו שישקר, ועוד כי לא יבטח האדם בדברי המלך אם תדברנה שפתיו עולה ולשונו תהגה רמיה. והששי שיהיה ירא שמים וחרד על דבריו ויהיה נכנע לעובדי השם יתברך וישמור מצותיו שנצטוה עליהן מצד שהוא מלך או אחר שהוא מלך, ואף בשאר המצות ראוי לו שלא יתגאה על אחיו לחשוב שהוא בן חורין מן

9 דברים א׳ י״ז.

1 לקבץ] A להרבות || 2 בהם] A מהם. || 3 והרביעי] A והרביעית. || כח] A om. || 4 מתלעות] S מלתעות. || 5 והחמישי] A והחמישית. || 7 מכחש] A מכחיש. || 10 מי] A om. || 13 ולשונו] A adds אף. || והששי] A והששית. || 14 שמים] A אלהים.

from the commandments any more than they, as the Bible says: "That his heart be not lifted up above his brethren and that he turn not aside from the commandment, to the right hand, or to the left."[1] A similar thought is expressed in the saying of the wise man: "The king and the law are faithful brothers."[2] If, therefore, the people see the king disregarding the law and the teachers thereof, they will all come to ignore it, and the whole Torah will fall.

Now if we examine Saul's qualities, we find that he was lacking in all of them. 1. He spared Agag [The Rabbis say, commenting on the verse: "And he lay in wait in the valley"[3]— "In the valley," means concerning the doings in the valley.[4] Saul used a foolish *a fortiori* argument. If, said he, when one life is taken, the Torah says: Take a heifer and break its neck . .],[5]

---

[1] Deut. 17, 20.

[2] Mibhar ha-Peninim ascribed to Solomon Ibn Gabirol, section concerning the king, ed. Adam, Hamburg, p. 44.

[3] I Sam. 15, 5.

[4] Deut. 21, 4.

[5] Yoma 22b. The text of the Talmud, abbreviated here, reads as follows: וירב בנחל אמר רבי מני על עסקי נחל בשעה שאמר לו הקב"ה לשאול לך והכית את עמלק אמר ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה ואם אדם חטא בהמה מה חטאה ואם גדולים חטאו קטנים מה חטאו. "And he lay in wait in the valley." Said R. Mani, he argued (deriving no doubt וירב from ריב) concerning what the Torah commands to be done in the valley (referring

המצות יותר מהם, אמר הכתוב לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול, וזה כמאמר החכם המלך והדת אחים נאמנים, ואם יראו העם את המלך מזלזל בתורה ובמלמדיה יבאו כל העם להקל בה ותפול התורה בכללה.

יד וכשנחפש מדות שאול נמצא אותו חסר בכלן. אולם בראשונה שחמל על אגג, עד שאמרו רבותינו ז"ל וירב בנחל, על עסקי נחל, שעשה קל וחומר של שטות, ומה על נפש אחת אמרה תורה וכו', והיה

1 דברים י"ז כ'. || 3 מבחר הפנינים, הוצאת אדם, מ"ד. || 8 יומא דף כ"ב ע"ב. || שמואל א' ט"ו ה'.

בכללה[5]] S om.

to Deut. 21, 1-9, which says that if a dead body is found in the field and it is not known who is the slayer, the elders of the nearest city shall take a heifer and bring it down unto a rough valley and break the heifer's neck there in the valley. There they shall wash their hands over the heifer whose neck was broken in the valley and shall say: "Our hands have not shed this blood, neither have our eyes seen it. Forgive, O Lord, Thy people Israel. . . .and suffer not innocent blood to remain in Thy people Israel"). When God said to Saul: "Now go and smite Amalek" (I Sam. 15, 3), he said: If for the slaying of one person the Torah commands the solemn rite of the heifer and the breaking of its neck, etc., how much more serious is it to slay all these people! And if the human beings deserve death because they sinned, of what sins are the animals

and was cruel to his own people, in that he destroyed Nob, the city of the priests. David acted differently. He smote Moab and put them under saws and under harrows of iron,[1] but when he saw the destroying angel, he said: "Lo, I have sinned, and I have done iniquitously; but these sheep, what have they done? Let Thy hand, I pray Thee, be against me, and against my father's house."[2] 2. He did not treat David kindly, who risked his life when he slew Goliath. David, on the contrary, gave an order at the time of his death: "But show kindness unto the sons of Barzillai the Gileadite."[3] 3. The Bible says concerning Saul: "But didst fly upon the spoil."[4] David was different. He was generous and divided the spoil, saying: "Behold, a present for you of the spoil of the enemies of the Lord."[5] 4. Saul said: "Because I feared the people, and hearkened to their voice,"[6] whereas David was not afraid to do justice, as the Bible says: "And David executed justice and righteousness unto all his people."[7] 5. Saul

---

guilty? And if the adults are guilty of sin, what guilt can be imputed to the children?

This is the foolish a fortiori argument mentioned by Albo.

[1] II Sam. 12, 31.

[2] Ibid. 24, 17.

[3] I Kings 2, 7.

[4] I Sam. 15, 19.

[5] Ibid. 30, 26.

אכזרי על עמו, כי את נוב עיר הכהנים הכה לפי חרב, ודוד בהפך, שהיה מכה את מואב ומעבירם במגרה ובחריצי הברזל, וכשראה המלאך המשחית אמר אנכי חטאתי ואנכי העויתי ואלה הצאן מה עשו תהי נא ידך בי ובבית אבי. בשנית שלא הטיב לדוד שסכן נפשו בהריגת גלית, ודוד בהפך, שצוה בשעת מותו ולבני ברזילי הגלעדי תעשה חסד. בשלישית אמר הכתוב על שאול ותעט אל השלל, ודוד בהפך, שהיה נדיב לב ומחלק השלל ואומר הנה לכם ברכה משלל אויבי ה'. ברביעית אמר שאול כי יראתי את העם ואשמע בקולם, ודוד לא היה ירא מעשות משפט, אמר הכתוב ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו. בחמישית שהיה שאול

2 שמואל ב' י"ב ל"א. || 4 שם כ"ד י"ז. || 7 מלכים א' ב' ז'. || 8 שמואל א' ט"ו י"ט. || 10 שם ל' כ"ו. || 11 שם ט"ו כ"ד. || 12 שמואל ב' ח' ט"ו.

7 בשעת] A בעת. || חסד] A adds והיו באוכלי שלחנך כי כן קרבו אלי בברחי מפני אבשלום אחיך. || 9 ואומר] S אומר. || 10 הנה] S הא. || אויבי ה'] S אויבינו.

[6] Ibid. 15, 24.

[7] II Sam. 8, 15.

lied to Samuel so as to cover his transgressions, while David confessed at once when Nathan the prophet came to him after he had gone in to Bathsheba.[1] 6. He did not obey Samuel, but violated the specific commands which were given to him, whereas David obeyed all the commands of Nathan the prophet, Gad the seer, and Samuel. In this way it is clear that by reason of this sixth quality, the second explanation is reduced to the first.

When we examine the texts we also find that David was perfect in all these qualities, while Saul lacked them all. This was why God saw to it that the kingdom did not remain with Saul and why Saul left no descendants worthy of the kingship. Even Abner, the chief of his army, died in order that the kingdom might be firmly established in the hand of David and his children, as a lesson and example to the kings who came after him, that they should not in their pride disobey God's will, for the kingdom is His. Hence a human king should not slight those who serve God and observe His Torah, for He alone

[1] Ps. 51, 2.

משקר לשמואל ומכסה פשעו, ודוד הודה מיד ואמר חטאתי בבא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע. בששית שלא היה נשמע לשמואל ועבר על דבריו במצות הפרטיות שנצטוה, ודוד היה נשמע לנתן הנביא ולגד החוזה ולשמואל בכל מה שנצטוה מפיהם. ולפי הדברים הללו הוא מבואר שמצד זאת המדה הששית אפשר שישוב זה הטעם השני אל הטעם הראשון.

טו גם כשיחופשו הכתובים נמצא דוד שלם בכל המדות הללו ושאול חסר בכלן, ובעבור זה היתה נסבה מאת השם יתברך שלא ישאר המלכות לשאול ושלא ישאר ממנו זרע הגון למלוכה, וגם אבנר שר צבאו מת כדי שיתקיים המלכות קיום יפה ביד דוד וזרעו, כדי שיהיה משל ודוגמא למלכים הבאים אחריו שלא יתגאו על השם יתברך למרות עיני כבודו שהמלכות שלו היא, ולזה אין ראוי למלך בשר ודם לזלזל בעובדי השם יתברך ושומרי תורתו

2 תהלים נ"א ב'.

1 פשעו] A פשעיו. || 2 חטאתי] S om. || כאשר בא] S כשבא. || 7 שישוב] S שישיב. || 10 הללו] A om. || 11 נסבה] S סבה. || 15 אחריו] S adds כדי.

is the King of Glory, as I explained before,[1] and the Bible says: "He removeth kings and setteth up kings."[2]

To return to the subject of the chapter, we say that just as the repentance of Saul was not accepted because it lacked the three requirements that we mentioned,[3] so the repentance of David after the Bathsheba affair was accepted because it fulfilled the three requirements mentioned. This is clear from the expressions he uses on that occasion: "Be gracious unto me, O God, according to Thy mercy."[4] These words indicate that repentance is accepted only as a matter of grace, as we said before. Then he says: "According to the multitude of Thy compassions blot out my transgressions," i. e. even though my transgressions are great and many, blot them out according to the multitude of Thy compassions, which are infinite, so that my power to sin may not be greater than Thy power to forgive. Then he adds: "For I know my transgressions,"[5] alluding to the first requirement, and stating that the sin was not unknown to him. "And my sin is ever before me," indicates that he offered no excuses for his sin,[6] nor pretended that

---

[1] II, 14, p. 88f.

[2] Dan. 2, 21.

[3] I. e. he was guilty of the three things hindering and preventing repentance, mentioned on p. 236 f.

[4] Ps. 51, 3.

[5] Ibid. 5.

[6] This alludes to the second requirement.

שהוא לבדו מלך הכבוד, כמו שבארתי בפרק י"ד ממאמר שני, ואמר הכתוב והוא מהעדה מלכין ומהקים מלכין.

טז ונשוב לענין הפרק ונאמר שכמו שלא נתקבלה תשובת שאול להיותה חסרה הג' תנאים שזכרנו, כן בעבור זה נתקבלה תשובת דוד על ענין בת שבע לפי שהיו בה הג' תנאים שזכרנו, ויתבאר זה ממה שהזכיר בתשובתו על ענין בת שבע ואמר חנני אלהים כחסדך, לרמוז שהתשובה לא תקובל אלא על צד החסד שזכרנו, ואמר כרוב רחמיך מחה פשעי, כלומר אף על פי שפשעי גדולים ורבים, מחה אותם כרוב רחמיך שהם בלתי בעלי תכלית כדי שלא יהיה כחי לחטוא יותר גדול מכחך למחול. ואמר כי פשעי אני אדע, לרמוז על התנאי הראשון ולומר שלא היה החטא נעלם ממנו, וחטאתי נגדי תמיד, לרמוז שלא היה מתנצל על חטאו לומר שלא

2 דניאל ב' כ"א. || 10 תהלים נ"א ג'. || 14 שם נ"א ה'.

[1] לבדו] S om. || שבארתי] A שבארנו. || י"ד] A י"ג; S י"ו. || [2] ואמר הכתוב] A om. || [6] ענין] S om. || [10] מחה] A om.

he had not sinned, but was always aware that he had sinned. "Against Thee, Thee only, have I sinned,"[1] alludes to the third requirement. It shows that his repentance was not due to the desire for honor or money or the fear of human punishment, but to the love of God, for his transgressions were those which concerned the relations between God and man, i. e. private matters, which men did not know, but only God.

He repeats: "And done that which is evil in Thy sight," to indicate his confession of both kinds of sins, those concerning the relations between man and God, and those between man and his fellow. He alludes to the former in the words: "Against Thee, Thee only, have I sinned." To the latter, such as, "You shall not steal," "You shall not oppress," and so on, he refers in the words: "And done that which is evil in Thy sight," the meaning being that though they are precepts which govern the relations between man and man, nevertheless since God is the author of those commandments, the man who violates His commandments is evil in the sight of God. "That Thou mayest be justified when Thou speakest, and be in the right when Thou judgest," —these words go back to the prayer: "Blot out my transgressions, Wash me thoroughly from my iniquity, and cleanse me from my sin,"[2]

[1] Ps. 51, 6.
[2] Ibid. 3–4.

חטא, שתמיד הוא חושב שחטא. ואמר לך לבדך חטאתי, לרמוז על התנאי הג' לומר שלא היתה תשובתו מפני אהבת הכבוד או הנאת ממון או פחד בני אדם שלא יענישוהו אלא מפני אהבת השם יתברך, שהעבירות היו בין אדם למקום, כלומר בסתר שלא היו האנשים יודעין בהם אלא השם יתברך.

יז וכפל לומר והרע בעיניך עשיתי, להתודות על שני מיני העבירות, על העבירות שבין אדם למקום ועל העבירות שבין אדם לחבירו, על העבירות שבין אדם למקום אמר לך לבדך חטאתי, ועל העבירות שבין אדם לחבירו, כמו לא תגנובו ולא תונו וכיוצא בהן, אמר והרע בעיניך עשיתי, וזה שאף על פי שהן מצות שבין אדם לחבירו, אחר שצוה בהם השם יתברך הנה הוא רע בעיני השם מי שיעשה הפך מצותו, ואמר למען תצדק בדברך, שב אל מה שאמר מחה פשעי והרב כבסני מעוני וגו',

1 תהלים נ'א ו'.

2 לומר] S om. || 3 מפני–הכבוד] S מפני הכבוד; A מפני הנאת כבוד. The reading in the text is taken from p. 255,11, לא להנאת הממון ואהבת הכבוד. || 6 בהם] A om. || 10–11 ועל–למקום] A om. by homoioteleuton. || 15 בעיני השם] A בעיניו.

and the meaning is: Blot out my transgressions in order that Thou mayest be justified in Thy statement that Thou receivest penitents and forgivest their sins. And in order that Thou mayest be right when Thou judgest a man for his sin, since he can repent and does not, cleanse me from my sin, since I do repent before Thee. Some say that the words in question allude to the statement made to Cain: "If thou doest well, shall it not be lifted up?"[1] and to the judgment decreed upon him.

Since a sin may be committed in thought, in speech and in act, or in all the three combined, repentance must include the three. Regret corresponds to thought, confession to speech, and corresponding to act it is not sufficient that one discontinue the sin, but he must do acts of a nature opposed to the transgressions which he has committed.

For this reason David prayed for all three. In relation to thought he said: "Create me a clean heart, O God . . ."[2] In regard to speech, he said, "O Lord, open Thou my lips; and my mouth shall declare Thy praise."[3] With regard to action, he said: "I will teach transgressors Thy ways,"[4] i. e. he will do acts opposed to the transgressions in order that men may see and take instruction and

[1] Gen. 4, 7.
[2] Ps. 51, 12.
[3] Ibid. 17.
[4] Ibid. 15.

כלומר בעבור שתצדק במה שאמרת שאתה מקבל בתשובה לשבים ומוחל וסולח לחטאתם, מחה פשעי, וכדי שתזכה במה שתשפוט את האדם על חטאו אחר שהוא יכול לשוב בתשובה ואינו שב, טהרני מחטאתי אחר שאני שב בתשובה לפניך. ויש אומרים שבדברך ובשפטך שב למה שנאמר לקין הלוא אם תיטיב שאת, ואל מה שנשפט עליו.

יח ולפי שהעבירה היא אם במחשבה ואם בדבור ואם במעשה או בכלן, צריך שתהיה התשובה בשלשתן, אם במחשבה החרטה, ואם בדבור הודוי, ואם במעשה שלא יספיק עזיבת החטא בלבד אבל שיעשה המעשים הפך העבירות שעשה.

יט לפיכך היה דוד מתפלל על כלן, על המחשבה אמר לב טהור ברא לי אלהים וגו', על הדבור ה' שפתי תפתח וגו', ועל המעשה אמר אלמדה פושעים דרכיך וגו', כלומר שיעשה מעשים הפך העבירה כדי שיראו האנשים ויקחו מוסר וילמדו לשוב אל

7 בראשית ד' ז'. || 14 תהלים נ"א י"ב. || שם נ"א י"ז. || 15 שם נ"א ט"ו.

2 בתשובה] S בתשובתם. || 5 בתשובה] S om. || 7 לקין] S על קין. || 14 וגו'] A om. || 15 וגו'] A om. and adds ופי יגיד תהלתך. || 16 וגו'] A om. and adds וחטאים אליך ישובו.

learn to return to the Lord. The prophet also makes it clear that repentance requires the doing of acts opposed to the transgressions: "And God saw their works that they turned from their evil way,"[1] Our Rabbis explain this verse as follows: It does not say: "He saw their sackcloth and fasting," but, "He saw their works." This shows that if one of them, by force, took away a beam from his neighbor and inserted it into a palace he was building, he threw down the whole palace [in order to return the beam to its owner.][2] Isaiah also said: "Let the wicked forsake his way, and the man of iniquity his thoughts."[3] The first part of the verse refers to a transgression carried out in deed, in which case the remedy is recommended of doing acts opposed to the transgression and choosing another mode of conduct.[4] For example, if his sin consisted in eating forbidden food, he should fast and not eat enough even of those things which are permitted, as the Rabbis say: "Sanctify thyself in those things which are permitted to thee."[5] And if his sin was that he did not give

[1] Jonah 3, 10.

[2] Ta'anit 16a; ed. Malter, p. 112, l. 14. The talmudic text reads somewhat differently: וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם מאי ומן החמס אשר בכפיהם אמר שמואל אפילו גזל מריש ובנאו בבירה מקעקע כל הבירה כולה ומחזיר מריש לבעליו. In the Mishnah, however (Ta'anit, 15a), it says, אחינו לא נאמר באנשי נינוה וירא אלהים את שקם ואת תעניתם אלא וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה. Also on p. 16a: שכן מצינו באנשי נינוה שלא נאמר בהם וירא האלהים את שקם ואת תעניתם אלא וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה.

השם יתברך. וכן באר הנביא שהתשובה ראויה שתהיה בעשית מעשים הפך העבירות, אמר הכתוב וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה. ובארו רבותינו ז"ל את שקם ואת תעניתם לא נאמר אלא את מעשיהם, שאפילו גזל מריש ובנאו בבירה היה מקעקע כל הבירה, וכן אמר ישעיה יעזוב רשע דרכו וגו', אמר יעזוב רשע דרכו על העבירה שהגיעה לפעל, שיעשה מעשים הפך העבירה ויבחר לו דרך אחרת, אם חטא במאכלות אסורות יתענה ויזהר מלאכול לשובע נפשו אפילו הדברים המותרים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל קדש עצמך במותר לך, ואם העלים עיניו מן הצדקה

3 יונה ג' י'. || 4 תענית דף ט"ז ע"א. || 7 ישעיה נ"ה ז'. || 11 יבמות דף כ' ע"א.

3 האלהים] S אלהים. || 5 שאפילו] S adds גדול. || מריש] A קורה. || 7 וגו'] A om. and adds ואיש און מחשבותיו. || 9 ויבחר] A ויברור.

[3] Is. 55, 7.

[4] Cf. Nic. Ethics, II, 9, p. 1109b 4: *εἰς τοὐναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν δεῖ. πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἁμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἥξομεν.*

[5] Yebamot 20a.

alms, he should give lavishly of his money to the poor. And if he taught men to neglect the commandments, he should teach them the proper way to be punctilious about the commandments and to return to God, for he who makes others sin can not do complete repentance. For how can he correct the wrong he has done in causing a man to sin? Hence David says: "Then will I teach transgressors Thy ways,"[1] and similarly in other cases of transgressions. If a man's sin is one of thought only, he should purify his thoughts before Him who knows man's thoughts: "And the man of iniquity [shall forsake] his thoughts."[2]

"And let him return unto the Lord and He will have compassion upon him"—this alludes to the fact that repentance must be solely for the love of God and not for the pleasure of money or the love of glory. "And to our God [let him return] for He will abundantly pardon"—this is intended to encourage penitents, who must not despair of repentance because of their many sins, for God's forgiveness is more abundant than their iniquities. Hence a man must know that if he does not repent, he deserves severe punishment, since it lies in his power to repent and he does not; he should fear that God will punish him if he does not repent when he is able: "For with Thee there is forgiveness, that Thou mayest be feared."[3] At first sight the expression just quoted seems

---

[1] Ps. 51, 15.

[2] Is. 55, 7.

[3] Ps. 130, 4.

יפזר ממונו לעניים, ואם הורה לאנשים לנהוג בקלות ראש במצות ילמד אותם דרך ישרה לדקדק במצות ולשוב אל השם יתברך, לפי שהמחטיא את הרבים אי אפשר לשוב בתשובה שלמה, שבמה יוכל לתקן את אשר עותו ממה שגרם לחטוא, ולזה אמר אלמדה פושעים דרכיך וגו׳, וכן כל כיוצא בזה, ואם חטא במחשבה בלבד יטהר מחשבותיו לפני יודע מחשבות, וזהו ואיש און מחשבותיו.

כ ואמר וישוב אל ה׳ וירחמהו, להורות שהתשובה צריך שתהיה לאהבת השם יתברך בלבד לא להנאת הממון ואהבת הכבוד, ואמר ואל אלהינו כי ירבה לסלוח, לחזק לב השבים שלא יתיאשו מן התשובה בסבת רבוי העונות, שסליחתו יותר מרובה מן העונות, ועל כן ראוי לאדם שידע וישכיל שאם לא יחזור בתשובה שהוא ראוי לעונש גדול, אחר היות הרשות בידו לשוב בתשובה ואינו שב, ויירא מהשם יתברך שיענישנו אם לא ישוב אחר היותו יכול על זה, וזה שאמר הכתוב כי עמך הסליחה למען תורא, וזה נראה לכאורה דבר זר,

6 תהלים נ״א ט״ו. || 8 ישעיה נ״ה ז׳. || 18 תהלים ק״ל ד׳.

9 וירחמהו] A om. || 15 גדול] S om. || 19 לכאורה] A לכתחלה.

strange, for how does it follow that because forgiveness is with God, He is to be feared? The contrary would seem to be the case, namely that if a man knows that God will forgive all his iniquities, he will not be afraid to sin. But the passage is to be explained as we suggested. A man is not afraid of a thing that is inevitable, for example death. If then punishment were inevitable when one has sinned and there were no hope of forgiveness, a person would not be afraid of God, as he would know that he can not escape punishment, since he can not help sinning. But since as a matter of fact he knows that God forgives sinners if they repent and he can escape punishment, he will necessarily be afraid that if he continues to sin and does not think of repenting, God will refuse to forgive him. Therefore the sinner will be afraid of God, since he knows that punishment is not inevitable for a sinner, and that if he repents before God with all his heart and with all his soul and with all his might, God will have pity upon him and abundantly forgive him, for forgiveness is His.

שאיך יאמר שבעבור שעמו הסליחה יורא, והרי הדבר נראה להפך, שאחר שידע האדם שהשם יתברך ימחול לו על כל עונותיו לא ייּרא ולא יחוש מחטוא, אלא שפירושו יתבאר על הדרך שכתבנו, שלא ייּרא האדם מן הדבר ההכרחי, כמו שלא ייּרא מהמות אחר שהיא הכרחית לאדם, ואם היה העונש הכרחי לאדם על החטא באפס תקות מחילה לא היה האדם ירא מהשם יתברך, אחר שהיה יודע שאי אפשר לו להנצל מהעונש לפי שאי אפשר לו שלא יחטא, אבל עכשיו שהוא יודע שהשם יתברך מוחל וסולח לחטאים על ידי התשובה ואפשר לו להנצל מהעונש, הנה ייּרא מזה בהכרח, שאם ירבה לחטוא ולא יתן אל לבו לשוב בתשובה לפניו לא יאבה ה׳ סלוח לו, ובעבור זה ייּרא החוטא מלפני השם יתברך אחר היותו יודע שאין העונש הכרחי אל החוטא, ושאם ישוב אל השם יתברך בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ירחמהו וירבה לסלוח כי עמו הסליחה:

---

11 ואפשר] A ואי אפשר.

CHAPTER 27

There is a great difficulty in connection with repentance as we explained it, as follows: Since the transgression has been carried out in deed, how can repentance, in the form of regret and confession, avail? If a man takes a life or profanes the Sabbath, does the life of the murdered person return to him, or does the profaned Sabbath become observed through confession and regret? It is like a person throwing down a house and then rebuilding it with his mouth. Words without deeds can not rebuild the house. How then can such repentance avail to wipe out and cleanse a sin actually committed? This is a matter that requires an explanation, viz. in what way repentance benefits the penitent.

Human acts deserving praise or blame are those which are voluntary and done of one's own free will. This means that the person who does the act knows at the time of doing the act that he is doing it, and desires to do it in preference to something else. Hence drunkards excuse them-

פרק כז

א יקרה בענין התשובה ספק גדול לפי מה שהונח מענינה והוא זה, שאחר שנעשית העבירה בפעל מה תועיל התשובה בחרטה ובודוי, וכי ההורג את הנפש או המחלל את השבת וחזר בתשובה בפיו ובלבבו כמו שאמרנו, התשוב נפש הנרצח אליו בודוי וחרטה, או השבת המחולל אם ישוב נשמר בזה, והרי זה דומה למי שסתר הבית בפעל וחוזר ובונה אותה בפיו, כי לא תבנה עוד ברוב דברים בשב ואל תעשה, ואם כן היאך אפשר שתספיק תשובה כזו למרק וללבן החטא שנעשה בפעל, וזה דבר צריך באור מאיזה צד אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה.

ב ונאמר שהפעולות האנושיות שעליהן ישובח האדם או יגונה הנה הן הפעולות הרצוניות הנעשות בבחירה, וזה כשיהיה העושה אותן יודע בעת עשייתן שהוא עושה הפעולה ההיא ורוצה בעשייתה ובוחר בה על זולתה, ולזה יתנצלו השכורים על

[3] שאחר] A adds שנזכר. || [4] התשובה בחרטה] S בתשוב' החרטה. || [8] בזה] A om. || [16] בעת] S om.

selves for acts committed by them while they were in a state of intoxication, saying that they did not know what they were doing, though they did the act voluntarily and freely. Similarly we do not blame a person for an act committed involuntarily, even though it was done knowingly and deliberately, i. e. that he knew what he was doing at the time and chose to do it rather than bear the punishment he would have received if he had not done it. As long as the act was not done voluntarily but under compulsion, the person is not blamed. It follows then that an act for which a person deserves praise if it is good and blame if it is bad, is such as he does knowingly when he does it and willingly, in preference to something else. Acts to which praise and blame do not apply at all are those of absolute compulsion, such namely as the person does not know of, does not desire, nor prefer to other acts, as for example, when a person throws a stone and another puts out his head, is struck and dies. Here the person who is the cause of the death did not know of the act when he did it, exercised no preference in regard to it, and did not desire it. This is an instance of absolute compulsion, to which praise and blame do not apply. Hence the Torah does not banish a compulsory homicide

הפעולות שעושין בעת השכרות לומר שעשאום בלא ידיעה, ואף על פי שיעשום ברצון ובבחירה, וכן לא נאמר שיגונה האדם על הפעולות הנעשות שלא ברצונו אף אם נעשו מדעתו ובבחירתו, כלומר שהוא יודע בעת עשותו הפעולה ההיא ובוחר בעשייתה יותר מסבול העונש שמענישין אותו אם לא יעשנה, ואולם אחר שאין נעשית ברצונו אלא מהכרח האונס לא יגונה עליה, אם כן הפעולה שישובח האדם עליה אם היא טובה או יגונה אם היא רעה היא הפעולה שיודע האדם בעת עשייתה שעושה אותה ובוחר בה על זולתה ורוצה בעשייתה, והפעולות שלא יפול עליהן שם השבח או הגנות כלל הם פעולות האונס הגמור, והן הפעולות שאין הפועל אותן יודע ולא רוצה בפעל ההוא ולא בוחר אותו על זולתו, כאדם המשליך אבן והוציא חברו ראשו וקבלה ומת, שזה הפועל לא ידע הפעל בעשייתו ולא הוא בוחר אותו על זולתו ולא רוצה בו, וזהו האונס הגמור שלא יפול עליו השבח והגנות, ולזה לא חייבה תורה גלות להורג באונס על דרך

1 הפעולות] פעולתן S. || שעושין] שיעשו אותם A. || 3 לא–שיגונה] לא יגונה A. || 4 ובבחירתו] ומבחירתו S. || 19 גלות] S om.

of this sort, but only an unintentional homicide in which there is a combination of compulsion and free will.

Those acts which combine compulsion and freedom and which stand midway between the two kinds mentioned before, are hard to classify. Shall they be assigned to the class of compulsory acts or to that of free acts, or shall we say that some of them should be classed with compulsory acts and others with free acts? Thus if a man does a bad thing from fear of violence at the hands of strong men, it would seem as if such an act belongs to the compulsory class and is done under necessity; except that if the act is such that one should endure any pain and trouble rather than do it, it should be classed in the voluntary group; while, on the other hand, if the act is such that it is not worth while suffering great pain and trouble on account of it, it should be classified among compulsory acts.

Now if we examine the matter carefully, we see that there must be certain acts rather than do which one should endure any pain in the world. Such acts, when done, must be classified as voluntary rather than compulsory; because any act which a person does and at the time of doing it chooses to do it in preference to something else, is to be classed as voluntary rather

זה אלא להורג בשגגה שיש בו צד מעורב מן האונס והרצון.

ג והפעולות המעורבות מן האונס והרצון שהן האמצעיות בין שני אלו המינים שזכרנו הוא דבר קשה לידע אם ראוי שייוחסו אל האונס או אל הרצון, או אם יש מהם שראוי שייוחסו אל האונס ומהן שראוי שייוחסו אל הרצון, שהאדם העושה דבר מגונה מיראת אנשים בעלי זרוע פן יפגעו בו, הנה יראה שזה מסוג האונס ושהדבר ההוא נעשה בהכרח, אלא שאם היה בכאן דבו׳ ראוי לסבול עליו כל צער וטורח טרם שישלח האדם ידו לעשותו, הנה ראוי שיכנסו אלו הפעולות כשיעשו על זה הדרך בסוג הרצון, ואם היו כל הפעולות ממה שאין ראוי לסבול בעדם טורח גדול וצער חזק, הנה יכנסו אלו בסוג האונס.

ד אבל כשיעויין היטב יראה שהוא ראוי שיהיו בכאן פעולות ראוי לסבול בעדם כל צער שבעולם טרם שיעשה אותם, ואלו יותר ראוי שתיוחס עשייתן אל הרצון משתיוחס אל האונס, לפי שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרהו על זולתו יותר ראוי שתיוחס עשייתו אל הרצון משתיוחס אל

than compulsory. Hence a person deserves blame if he does not suffer great trouble or extraordinary pain rather than lift his hand to strike his father or rebel against his king or his God. On the other hand, there are acts for the sake of which it is not necessary to endure great pain or trouble.

It seems therefore that we should define a voluntary act as follows: Any act a person does which, at the time of doing it, he desires and prefers to something else, and which, after it is done, he desires to maintain, i. e. desires it to have been done, must be classified as voluntary, even though at the beginning there is some element of compulsion; as, for example, when travellers on the sea cast their cargo overboard when a great storm comes. Although no man throws his cargo overboard voluntarily, and the act seems compulsory, nevertheless, since he chooses this in preference to his own pain and danger, it should be classed as voluntary, because even after they land, they accept the deed that was done and desire it to have been done because they owe to it their survival. Such acts must therefore be classed as voluntary and not as compulsory. On the other hand, if after landing they are not satisfied and

האונס, ולזה יגונה האדם כשלא יסבול טורח גדול או צער מופלג טרם שישא ידו לגעת באביו או למרוד במלכו ובאלהיו, ויש פעולות שאין ראוי לאדם לסבול בעדם צער גדול וטורח מופלג.

ה ועל כן נראה שהגבלת הפעולות הרצוניות הוא על זה הדרך, שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרהו על זולתו ורוצה בו ואחר שנעשה הוא רוצה בקיומו, כלומר שהוא חפץ ורוצה שיהיה עשוי, הנה זה ראוי שייוחס אל הרצון, אף על פי שיש בתחלתו קצת אונס, כמו מה שיקרה ליורדי הים שהם משליכים סחורתם בים בעת בא רוח סערה מרוממת גליו, כי אף על פי שאין שום אדם שישליך סחורתו בים ברצון ודומה לאונס, הנה מצד שיבחרו זה על צער וסכנת עצמם ראוי שייוחס אל הרצון, לפי שאף אחרי שיצאו אל היבשה הם רוצים בפעל ההוא וחפצים שיהיה עשוי כן בעבור שזה היה סבה להצלת עצמם, ועל כן ראוי שיהיו אלו הפעולות מסוג הרצון ולא מסוג האונס, ואולם אם אחר שיצאו אל היבשה לא היו רוצין בזה אבל היו

[9] זה] S om. || בתחלתו] A בהתחלתו. || [12] מרוממה] S מרוממות. || [13] ברצון] S, A om. || [18] אם] A repeats כן–האונס from preceding lines and adds ואולם אם.

desire the opposite, the act should be classed as compulsory, since they do not desire to maintain the act. It seems, however, that since there is no man who would not always prefer to cast his merchandise into the sea in order to save his life, we must class such an act as voluntary without qualification, since a person in all cases desires to maintain it. From the above it follows that any act done voluntarily at the time which, after it is done, the author does not accept or ratify, but desires it not to have been done, should be classed as compulsory or as done by mistake even though in the beginning it was done voluntarily, or at least the will played a part in its doing. But if after the act is done, he desires and accepts it and is satisfied that it should have been done, it must be classed as voluntary, even though in the beginning there was some compulsion.

The same thing appears also from the statement of the Rabbis:[1] "The rule is that a leading question is permitted for releasing a vow in case the person regrets it." In the Gemara[2] it is explained that the person is asked, "Do you still desire to abide by the vow?" or, "Are you sorry?" This shows that everything depends upon the continuance of the will. If the will con-

---

[1] Nedarim 22b.

[2] Ibid. 21b.

בוחרים וחפצים בהפכו, ראוי שייוחס אל האונס אחר שאינן רוצין בקיום הפעל ההוא, אבל נראה שמאחר שאין אדם שלא יבחר לעולם להשליך סחורתו בים כדי להציל נפשו ממות, ראוי שניחס זה אל הרצון בשלוח אחר שהוא רוצה בקיומו לעולם, ומזה יתחייב שכל דבר שנעשה ברצון בעת עשייתו ואחר שנעשה הפעל ההוא אינו רוצה בקיומו והוא חפץ שלא יהיה עשוי, אף אם בתחלתו נעשה ברצון או היה בו רצון מה אין ראוי שייוחס אל הרצון אלא לאונס וטעות, ואולם אם אחר שנעשה הפעל ההוא הוא רוצה ובוחר בפעל ההוא וחפץ בו שיהיה עשוי כן, אף על פי שהיה בתחלתו קצת אונס ראוי שייוחס אל הרצון.

ו ויראה שזה כן ממה שאמרו רבותינו ז״ל במסכת נדרים והלכתא פותחין בחרטה, ופירשו שם בגמרא היאך דאמר ליה לבך עלך או כדו תהית, וזה ממה שיורה שהכל הולך אחר קיום הרצון, שאם הרצון

---

15 דף כ״ב ע״ב. || 16 דף כ״א ע״ב.

---

3 שמאחר שאין] A כי מאשר אין. || 4 בים] S לים. || להציל] S להנצל. || 8 יהיה] S היה. || בתחלתו] A בהתחלתו. || 11 הוא] S om. || 12 שהיה] S שיהיה. || 14 שזה] S om. || 16 דאמר] A דאמרינן. || עלך] A עלה. || או כדו] S וכדו.

tinues, the oath continues to bind him, and if the will does not continue, the oath is regarded as having been made by mistake and is annulled even though originally it was taken voluntarily. According to this if a penitent regrets his sin and determines in his mind that he wishes he had not done the transgression which he has done and that if he finds himself in the same position again he will not do it, his regret shows that the act was done in the first place by mistake and without real understanding. This agrees with Aristotle, who says in his Ethics[1] that an act of reason does not permit of retraction.

The Rabbis say:[2] When is one a penitent? Answer: If a temptation comes to him more than once and he escapes it. Rab Judah says: Provided it happens at the same time and place and in relation to the same woman. The meaning is that if the temptation comes to him under the same circumstances as before and he subdues his desire for the love of God and does not yield, it is clear that he feels real regret and has determined in his mind that the act which he committed in the first place was done in error and without knowledge, since he regrets it. A man should not be punished for a transgression of this sort, as one should not be blamed for an

[1] I cannot find the reference. It is clear, however, on reading the first few chapters of the third book of Aristotle's Nicomachean Ethics that Albo had the Aristotelian discussion in mind when he wrote this chapter.

[2] Yoma 86b.

קיים השבועה קיימת ואם אין הרצון קיים הרי השבועה כאלו היא בטעות, ומתירין אותה אף על פי שנעשית תחלה ברצון, ולפי זה הבעל תשובה כשמתחרט וגומר בלבו שהוא רוצה שהעבירה הנעשית על ידו לא היתה נעשית, ושאם תבא לידו פעם אחרת לא יעשה אותה, זה יורה שהפעל הראשון נעשה בטעות ובלי ידיעה והשכל, כמו שאמר ארסטו בספר המדות שפעולות השכל לא יקבלו החרטה.

ז וזה שאמרו רבותינו ז"ל היכי דמי בעל תשובה, כגון שבא לידו דבר ערוה פעם ראשונה ושניה ונצול הימנה, מחוי רב יהודה באותו פרק באותה אשה באותו מקום, כי כשיבא הפעל ההוא לידו בכל אותם התנאים ויכבוש יצרו לאהבת השם יתברך ולא ישוב לעשותו, זה יורה שנתחרט חרטה גמורה וגמר בלבו שהפעל שעשה בראשונה היה בטעות ובלי דעת והשכל אחר שהוא מתחרט עליו, ואין ראוי שיענש האדם על עבירה כזו כמו שאין ראוי

10 יומא דף פ"ו ע"ב.

3 שנעשית] S שנעשת. || 8 שאמר] A שכתב. || ארסטו] S ארסטו'. || 10 דמי] A ראמי. || 11 פעם ראשונה ושניה] S, A om., but Talmud has it. || 15 גמורה] S om. || 16 בראשונה] S בראשון.

act done in ignorance and through a mistake. Similarly a person should not be praised for a good act unless it was done voluntarily in the first place and its continuance is desired after it is done, i. e. it is accepted and the person feels no regret. If he changes his mind, he loses his reward and the act is not credited to him.

The Rabbis explain this matter.[1] Commenting on the biblical verse:[2] "But when the righteous turneth away from his righteousness, and committeth iniquity . . . for his trespass that he trespassed . . . shall he die," they ask: Why should he not be treated as though he were half meritorious and half guilty? And the answer is, as Rab says, that the text refers to a person who regrets the good acts he has done formerly. Here we see that even a good act is not deserving of praise or reward unless the agent accepts it as done and does not regret it, but if he does regret it, it is as if it had not been done and he does not deserve any reward. According to this it is clear that if one duly regrets a transgression he has committed and does not desire its continuance, he shows thereby that the act was not absolutely voluntary and that if he had been left to his simple will in its present determination, he would not have done it. The proof of it is that the same temptation came to him another time and he

---

[1] Kiddushin 40b.

[2] Ezek. 18, 24; 33, 13.

שיגונה על הפעל שנעשה בטעות ובלי ידיעה, וכן הפעל הטוב לא ישובח האדם עליו אלא אם כן נעשה ברצון בתחלתו ושאחר שנעשה ירצה בקיומו, כלומר ירצה שיהיה עשוי ולא יתחרט עליו, שאם יתחרט עליו הפסיד שכרו ולא תחשב לו לצדקה.

ח וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל במסכת קדושין על מה שנאמר ביחזקאל ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול במעלו אשר מעל ימות, והקשו שם ולהוי כמחצה זכאי וכמחצה חייב, ומתרץ אמר רב בתוהא על הראשונות, הנה נראה שאפילו הפעל הטוב אין ראוי שישובח עליו או יקובל עליו שכר אלא אם כן רוצה בקיומו ואינו מתחרט עליו, אבל אם יתחרט עליו הרי הוא כאלו לא נעשה ואין ראוי לקבל עליו שכר. ונתבאר לפי זה שהעבירה שמתחרט עליה כראוי ואינו רוצה בקיומה הנה זה יורה שלא נעשה הפעל ההוא ברצון גמור, ושאם הונח לרצונו הפשוט לא היה עושהו לפי מה שהרצון גוזר עתה, והראיה שבא דבר עבירה זו לידו פעם

6 דף מ' ע"ב. || 7 יחזקאל י"ח כ"ד; ל"ג י"ג.

1 ובלי ידיעה] A ובבלי מענה. || 3 בתחלתו] S om.

escaped it knowingly, willingly and freely, because he thought that the thing is evil in the sight of God and a man must not do that which is evil in God's sight. This is complete repentance. This is the way in which repentance benefits the penitent. It renders the evil deed as though it had not been done and as though it had been done in error and ignorance. In this way one has his sins wiped out. By grace it is credited to him as a merit, and God loves him by an act of charity, as was explained above.

Chapter 28

The acceptance of repentance is, indeed, a matter of grace, as we have explained, nevertheless there is a certain necessity in the existence of this grace. Every agent always desires that his activity should realize the purpose intended. The purpose of the creation of man is the survival of the soul after death, as we explained in Book Three.[1] Since man is the work of God, He desires that he should attain the purpose intended, namely the immortality of the soul.

---

[1] Ch. 3, p. 23 f.

אחרת ונצול הימנה מדעתו וברצונו ובבחירתו, להיותו משער שהדבר ההוא רע בעיני ה' ושאין ראוי לאדם לעשות מה שהוא רע בעיני השם יתברך, וזו היא התשובה הגמורה, ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לבעל העבירה, שהיא תשים העבירה כאלו לא נעשית בפעל וכאלו הוא דבר שנעשה בטעות ובבלי דעת, ובזה ישיג מרוק העונות, ועל צד החסד תחשב לו לצדקה ויאהבהו השם יתברך נדבה כמו שכתבנו למעלה:

פרק כח

א אף על פי שקבלת התשובה היא על דרך חסד כמו שאמרנו, הנה ההכרח המביא אל המצא החסד הזה הוא שמאשר כל פועל כוסף וחושק תמיד שיגיע מפעולתו התכלית המכוון בה, והיה התכלית המכוון ביצירה האנושית היות הנפש נשארת אחר המות כמו שקדם במאמר ג', והיה האדם מעשה ידי השם יתברך, הנה הוא חפץ שיגיע אל תכליתו המכוון בו שהוא השארות הנפש.

16 פרק ג'.

ובבחירתו 2] S ובבחינתו. || שכתבנו 9] S שכת'. || למעלה] A om. || המצא 12] A om. || תמיד 13] A om. || הנפש 18] A הנפשיי.

Now the evil inclination of man importunes him every day and entices him to sin, as Solomon describes in Ecclesiastes. In speaking of the inveigling words of the evil inclination, he describes how he entices and persuades man with smooth words, little by little, until he finally makes a complete sinner of him. At first he says to him: "Go thy way, eat thy bread with joy."[1] From the context it is clear that these are the words of the evil inclination, speaking to the penitent, who is always worried about his sins. So he says to him: "Go thy way, eat thy bread with joy . . . For God hath already accepted thy works." Now there is no one, however pious he may be, who would not be persuaded by words like these, in which there seems to be nothing lurking of sin or evil. When the person lends a willing ear to this, the evil inclination continues: "Let thy garments be always white,"[2] i. e. take care of thy personal appearance and make thyself handsome. Having persuaded him to this, too, in which there is no sin, he continues: "Enjoy life with the wife whom thou lovest . . ."[3] Having brought him to this stage, where he obeys him in all these things,

[1] Eccl. 9, 7.
[2] Ibid. 8.
[3] Ibid. 9.

ב ולפי שיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומפתה אותו לחטוא, כמו שכבר העיר על זה שלמה בספר קהלת, כי כשמזכיר דברי יצר הרע ופתוייו מגיד איך הוא מפתה ומסית האדם בשפת חלקות מעט מעט עד שמוציאו לתרבות רעה, שבתחלה אומר לו לך אכול בשמחה לחמך וגו׳, שאלו הן דברי יצר הרע לפי קשר הפסוקים שלמעלה, והוא מדבר עם הבעל תשובה שהוא דואג תמיד על חטאיו ועל כן אומר לו לך אכול וגו׳ כי כבר רצה האלהים את מעשיך, ואין לך חסיד בעולם שלא יתפתה לדבריו הללו שאינו נראה שיהיה בהם מכשול ועון, וכשהאדם נשמע לו בזה יוסיף לומר לו בכל עת יהיו בגדיך לבנים, כלומר שיהיה נאה ומסולסל, ואחר ששמע לו גם בזה שאין בו עון אשר חטא, יוסיף עוד לומר לו ראה חיים עם אשה אשר אהבת וגו׳, ואחר שהגיע אותו למדרגה זו להשמע אליו בדברים הללו אף על פי שהם דברים

6 קהלת ט׳ ז׳. || 13 שם ט׳ ח׳. || 15 שם ט׳ ט׳.

2 העיר] S העיד. || 6 לחמך] A adds ושתה בלב טוב יינך. || 9 אכול] A adds בשמחה לחמך. || 11 לדבריו] A לדברים. || 13–14 נאה ומסולסל] S מסולסל. || 15 אשה] S האשה. || 16 וגו׳] A adds כי היא חלקך בחיים ובעמלך אשר אתה עמל תחת השמש.

which are legitimate, he does not rest until he brings him to deny the fundamental principles of the faith, saying: There is no judgment, there is no judge and there is no giving account for one's deeds: "Whatsoever thy hand attaineth to do by thy strength, that do; for there is no work, nor device, nor knowledge, nor wisdom, in the grave, whither thou goest."[1] He goes on to prove his statement by saying: "I returned, and saw under the sun, that the race is not to the swift . . . neither yet bread to the wise . . . but time and chance happeneth to them all."[2]

With these words and others like them he turns the man away from the right path and leads him in an evil way, pretending that he is interested in the person's good and concerned about his honor and welfare, as he behaved in the early time of the creation towards Eve,[3] when he said to her: "Yea (Heb. *af*), hath God said: Ye shall not eat of any tree of the garden?"[4] The word *af* here, in my opinion, denotes "anger," and the meaning of the sentence is, I am very angry that God said to you you shall not eat of all the trees of the garden except certain ones, for the command was not given for your benefit, as the opposite would be more beneficial to you. In this way he persuaded her, so that she left the ways of right to

---

[1] Eccl. 9, 10.

[2] Ibid. 11.

[3] The serpent who tempted Eve is identified with the evil inclination. See J. E., s. v. Yezer Ha-Ra', where, however, this identification is not mentioned. See Schechter,

המותרין, לא ישקוט עד שמוסיף עליו ומביאו לכפור בעקר ולומר לית דין ולית דיין, ואומר לו כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה, ומביא ראיה לדבריו בשאומר לו שבתי וראה תחת השמש כי לא לקלים המרוץ, וגם לא לחכמים לחם וגו׳ כי עת ופגע יקרה את כלם.

ג ובדברים הללו וכיוצא בהם מטה את האדם מהדרך הישרה ומוליכו בדרך רעה, כשמראה את עצמו כרוצה בתועלת האדם ומקנא בעדו וחושש לכבודו, כמו שעשה בתחלת היצירה לחוה שאמר לה אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן, ואף במקום הזה לפי דעתי הוא לשון חמה וכעס, כלומר כעס גדול יש לי על מה שאמר לכם השם יתברך שלא תאכלו מכל עץ הגן אלא מעצים ידועים, שלא צוה אתכם זו לתועלתכם שההפך מועיל לכם יותר, ובזה פתה אותה ועזבה ארחות

דיין[2]] S .חשבון || המרוץ[6]] A adds .ולא לגבורים העושר

Some Aspects of Rabbinic Theology, 1909, p. 246 and note 5.

[4] Gen. 3, 1.

walk in the ways of darkness. In the same way a man’s evil inclination constantly devises means to hurt him and to seduce him, as God Himself testifies: “For the imagination of man’s heart is evil from his youth.”[1] And the Rabbis say in this connection: Bad indeed is the dough which the baker himself admits to be bad.[2]

Hence a person can not help sinning in act whether little or much, and if he sins, he can not help doubting in his mind some one of the principles of the faith; for whoever commits a sin deliberately, would never have permitted himself to commit it unless an evil thought had come into his mind, as our Rabbis say: A person does not commit a sin unless a spirit of madness enters into him.[3] Either he denies in thought the existence of God, thinking there is no one who governs the world, and therefore he permits himself to commit the transgression, as the Bible says: “The fool hath said in his heart: ‘There is no God;’ they have dealt corruptly, they have done abominably; there is none that doeth good.”[4] We thus see that the reason for com-

---

[1] Gen. 8, 21.
[2] Yalkut Shim‘oni §61.
[3] Sotah 3a.
[4] Ps. 14, 1.

יושר ללכת בדרכי חשך, וכן בכל יום ויום יצרו של אדם מחשב להרע לו ולהסית אותו, כמו שכבר העיד עליו הוא יתברך ואמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו וגו׳, ואמרו רבותינו ז״ל עלובה עיסה שהנחתום מעיד עליה שהיא רעה.

ד לפיכך אי אפשר לו לאדם שלא יחטא בפעל אם מעט ואם הרבה, והחוטא אי אפשר לו שלא יכשל במחשבה להרהר כנגד אחד מעקרי הדת, לפי שכל עובר עבירה במזיד לא יתיר עצמו לעשותה אם לא מצד איזה הרהור רע שנכנס בלבו, ואמרו רבותינו ז״ל אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות, וזה שהוא אם שיכחיש במחשבה מציאות האל ויחשוב שאין לעולם מנהיג ומפני זה מתיר עצמו לעשות העבירה, כמאמר הכתוב אמר נבל בלבו אין אלהים השחיתו התעיבו עלילה אין עשה טוב, הנה באר כי סבת עשיית החטא הוא היותו

3 בראשית ח׳ כ״א. || 4 ילקוט שמעוני פ׳ ס״א. || 11 סוטה דף ג׳ ע״א. || 14 תהלים י״ד א׳.

2 לו] A om. || 3 ואמר] A om. || 3–4 רע מנעוריו] S om. and adds וגו׳. || 5 שהיא רעה] A om. || 6 לו] S om. || 8 במחשבה] A במחשבתו. || 10 איזה] S om. || ואמרו] A כאמרם. || רבותינו] A om. || 12 במחשבה] A במחשבתו. || 15–16 השחיתו–טוב] S om. and adds וגו׳. || 16 באר] S om.

mitting a sin is that he thinks there is no God. Or he admits that there is a God who brought the world into being, but thinks that He does not concern Himself with the individual and does not reward or punish him for his deeds. This too leads him to permit himself to sin, as we read: "Wherefore doth the wicked contemn God? Because he sayeth in his heart: 'Thou wilt not require.' "[1] Or he admits that there is a God who governs the world and takes account of man's deeds, but he says to himself, may be God did not give this command or did not prohibit this act—for example, he thinks that God did not forbid the eating of fat or blood or intercourse with a menstruous woman, and therefore he permits himself to do these things. Such a person virtually denies revelation of the Torah. For our Rabbis say:[2] He who says concerning a verse or even a single word of the Torah that Moses said it of his own accord, comes within the designation of those who deny the divine revelation of the Torah.

Now it is clear that if he thinks in any one of the three ways we mentioned, he is denying one of the fundamental general principles of a divine law, principles which embrace all the rest, as we have explained.[3] This is surely a more serious

[1] Ps. 10, 13. Note peculiar interpretation.
[2] Sanhedrin 103a.
[3] I, ch. 4, p. 64f.

חושב בלבבו אין אלהים. או שיחשוב שיש לעולם ממציא אבל יאמר שאינו משגיח בפרטי מעשי בני אדם לתת לאיש כדרכיו, וזה גם כן סבה אל שיתיר עצמו לחטוא, אמר הכתוב על מה נאץ רשע אלהים אמר בלבו לא תדרוש, או שיחשוב שאף אם יש לעולם מנהיג ומשגיח בפרטי המעשים, אומר בלבבו שמא לא צוה השם יתברך זה או לא אסר המעשה הזה, כאלו תאמר שיחשוב שלא אסר החלב והדם או הנדה ומפני זה מתיר עצמו לאכול חלב או דם או לבעול נדה וכיוצא בהם, והרי הוא כמכחיש שאין תורה מן השמים, כמו שאמרו רבותינו ז״ל בפרק חלק שהאומר על פסוק אחד או אפילו תיבה אחת משה רבינו מפי עצמו אמרה שהוא בכלל האומר אין תורה מן השמים.

ה והוא מבואר כי בכל אחת מאלו השלש כונות הוא כופר בעקר מעקרי הדת האלהית הכוללים שהם אבות לכל העקרים כמו שכתבנו, וזה בלי

---

4 תהלים י׳ י״ג. || 12 סנהדרין דף ק״ג ע״א. || 17 במאמר א׳ פרק ד׳.

---

2 מעשי] S om. || 5 אמר–תדרוש] S om. || 7 זה] A om. || 12 אחד] S om. || 13 רבינו] A om. || 16 האלהית] A האלהיים. ||

thing than the eating of fat or blood. This is the reason why the Rabbis say: Thoughts of sin are worse than sin itself.[1] The reason is because the punishment for the commission of a sin is finite in duration, as we shall see, whereas the punishment for denying a principle is infinite in duration, as our Rabbis say: The judgment of the wicked in gehenna lasts twelve months,[2] i. e. those wicked persons who transgress the words of the Torah without denying the fundamental principles. As for those who deny the fundamental principles, the Rabbis explained before that their punishment lasts forever: "But heretics (*Minim*) and traitors, those who deny the Torah, and those who deny the resurrection of the dead, go down to gehenna and are judged therein for generations and generations."

Now since those persons who escape denying one of the fundamental principles are, as we have seen, very few, and the majority would therefore deserve eternal punishment, God in His mercy and great kindness devised a mode of showing favor to the human race by opening to them the gates of repentance, in order that by means

[1] Yoma 29a.
[2] Rosh Hashanah 17a.

ספק יותר רע ויותר קשה מאכילת החלב או הדם עצמו, ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל הרהורי עבירה קשין מעבירה, וזה לפי שעונש העבירה עצמה הוא זמניי כמו שיבוא, ועונש כפירת העיקרים הוא נצחי, כמו שאמרו רבותינו ז"ל דינן של רשעים בגיהנם י"ב חדש, כלומר הרשעים העוברים על דברי התורה ואינם כופרים בעיקרים, שהכופרים בעיקרים כבר בארו שענשם נצחי, כמו שאמרו רבותינו ז"ל אבל המינים והמוסרים ושכפרו בתורה ושכפרו בתחית המתים יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות.

ו ואחר שהאנשים הנמלטים מכפירת אחד מהעקרים הכוללים לפי זה הם מעט מזער לא כביר, ולפי זה ראוי שיהיו נדונים בעונש נצחי, התחכם השם יתברך ברחמיו וברב חסדיו לעשות חסד עם המין האנושי לפתוח לו שערי תשובה, כדי

2 יומא דף כ"ט ע"א. || 5 ראש השנה דף י"ז ע"א.

4 עצמה] S om. || הוא] S היא. || זמניי] S זמניית. || העיקרים] S העקר. || 7 דברי התורה] S דת. || בעיקרים] S בעקר. || 8 בעיקרים] S בעקר. || 9 ז"ל] A שאמרו. || והמוסרים] A והמסורות; S והמסורים.

of it they may escape the snares of the evil spirit and the death of the soul. Our Rabbis say:[1] A person's evil inclination opposes him constantly, as is said: "The wicked watcheth the righteous . . ,"[2] and if it were not for the help of God, he would not be able to overcome him, as is said: "The Lord will not leave him in his hand."[3] This shows that through the help of God a person is delivered from the death which the evil spirit seeks to inflict upon him. Ezekiel explains that the death spoken of is that of the soul: "For I have no pleasure in the death of the dead, but rather that he should return from his ways and live."[4] The expression, "in the death of the dead"[5] (*be-mot ha-met*), indicates that he is speaking of one who is already dead, and the meaning is: I do not desire the soul's death of one who has died, but that he should return from his way during his lifetime so that his soul may live. It appears therefore that through repentance a man who has died does not die, but his soul lives and obtains life in the world to come. In this way man, who is the work of God, realizes his final purpose, his eternal life, even if he is guilty of a sin which is deserving of eternal punishment.

---

[1] Sukkah 52b.

[2] Ps. 37, 32.

[3] Ibid. 33.

[4] A combination of Ezek. 18, 32 and 23.

[5] Ezek. 18, 32.

שעל ידה יתנצל ממכמורות יצר הרע וממיתת הנפש, אמרו רבותינו ז״ל יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום שנאמר צופה רשע לצדיק, ואלמלי הקדוש ברוך הוא עוזרו אינו יכול לו, שנאמר ה׳ לא יעזבנו בידו, הרי באר שעל ידי העזר שהקדוש ברוך הוא עוזר את האדם הוא ניצול מהמיתה שהיה מבקש להמיתו, וכבר באר יחזקאל שעל מיתת הנפש ידבר, אמר כי לא אחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכיו וחיה, ולשון במות המת יורה שעל מי שכבר מת ידבר, ורצה לומר לא אחפוץ במיתת נפש מי שמת כבר אבל בשישוב בחייו מדרכו ותחיה נפש המת, שיראה שעל ידי התשובה לא ימות האיש המת אבל תחיה נפשו ותזכה לחיי העולם הבא, ובזה יגיע האדם שהוא מעשה ידי השם אל תכלית שלמותו והשארותו הנצחי, אף אם יחטא חטא שראוי להיות נדון בעדו בעונש נצחי.

2 סוכה דף נ״ב ע״ב. || 3 תהלים ל״ז ל״ב. || 8 יחזקאל י״ח ל״ב.

1 ידה] S ידי. || יצר] S היצר. || וממיתת] S ממיתת. || 3 לצדיק] A adds ומבקש להמיתו. || 5 באר] A בארו. || 9 מדרכיו וחיה] S om.

Isaiah has the same idea in mind, when he says concerning the penitent: "For I will not contend forever, neither will I be always wroth . . ."[1] The meaning is: Although by rights I should contend and be wroth for ever, inflicting upon the sinner eternal punishment, nevertheless I will not do it, "For the spirit (*ruah*) that enwrappeth itself is from Me, and the souls (*neshamot*) I have made." That is, although the animal spirit, which enwraps the body, is before Me, i. e. comes from the movers of the heavenly bodies who are before Me, the human souls I Myself made and must show them especial kindness since they are the work of My hands. (The word *neshamah* applies to the human soul, while *ruah* refers to the vital soul of animals: "He that giveth breath (*neshamah*) to the people upon it."[2]) Since, therefore, the souls are the work of My hands, I must see to it that the human race should obtain the purpose intended in its creation. And therefore although "for the iniquity of his covetousness I was wroth and smote him,"[3] I did not smite him cruelly, but only to chastise him, in order that he may turn to Me in repentance. I did not smite him according to the punishment which he deserved for his sins, but, "I hid Me and was wroth," i. e. I hid My wrath from the punishment and was wroth only

---

[1] Is. 57, 16. Note the peculiar interpretation of רוח and נשמות, based upon mediaeval psychology.

[2] Ibid. 42, 5.

[3] Ibid. 57, 17.

וזהו מאמר ישעיה מדבר על בעל תשובה כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף, רצה לומר אף על פי שמן הדין היה לי לריב ולקצוף לנצח ולדון את החוטא בעונש נצחי, לא אעשה כן, כי רוח מלפני יעטוף וגו', כלומר שאף אם הרוח החיוני שיעטוף את הגוף הוא מלפני, רוצה לומר ממניעי הגרמים השמימיים שהם לפני, הנה הנשמות האנושיות אני עשיתי אותן וראוי לי לרחם עליהן ביותר אחר שהם מעשה ידי, שלשון נשמה יאמר על הנפש האנושית ורוח על הנפש החיונית, שבבעלי חיים אמר הכתוב נותן נשמה וגו', ואחר שהנשמות הן מעשי ידי, ראוי לי להשתדל שיגיע המין האנושי אל התכלית המכוון ביצירתו, ובעבור זה אף על פי שבעון בצעו קצפתי ואכהו, לא הייתי מכה אותו מכת אכזרי אבל כדי ליסרו שישוב בתשובה לפני, שלא הייתו מכה אותו כפי העונש הראוי לו לפי חטאיו אבל הסתר ואקצוף, כלומר הייתי מסתיר קצפי מהעונש והייתי

1 ישעיה נ"ז ט"ז. || 11 שם מ"ב ה'. || 13 שם נ"ז י"ז.

[2] אקצוף] A adds כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי. || [4] כן] S om. || [5] וגו'] A om. and adds ונשמות אני עשיתי. || [6] ממניעי] S מניעי. || [8] לרחם] A לחוס. || [11] וגו'] A om. and adds לעם עליה ורוח להולכים בה. || [16] לפי] S כפי. || [17] קצפי] S קצת.

a little, in order to chastise him, because, "He went on frowardly in the way of his heart." But when "I saw his ways," i. e. his repentance, "I healed him,"[1] i. e. I accepted his repentance even though he was near to his death; and therefore, "I will lead him" in the way of all the earth, and he will be gathered to his fathers, so that he may go to the world to come, with his sins forgiven, and I will thus "requite with comforts him and his mourners"—him, by giving him a share in the world to come; and his mourners, who will be comforted for his death when they know that his soul will not be cut off. The expression, "Comforts to his mourners," shows that he is speaking of a dead person. The expression, "I will heal him," is used because acceptance of repentance is a healing to the soul, which merits the life of the world to come.

We have thus explained that the existence of the Torah requires the existence of penitence, in order that the human race may obtain the purpose intended by its creation, which is the purpose of the whole sublunar world. This is what the Rabbis had in mind when they said that the Torah and repentance came before the creation of the world.[2] This will suffice concerning repentance.

[1] Is. 57, 18.
[2] Pesahim 54a.

קוצף מעט כדי ליסרו לפי שהיה הולך שובב בדרך לבו, אבל כשראיתי דרכיו ששב בתשובה לפני רפאתי אותו, רצה לומר קבלתי תשובתו אף על פי שהיה סמוך למיתתו, ולפיכך אנחהו בדרך כל הארץ ונאסף אל עמיו כדי שילך מכופר לעולם הבא, ושלמתי בה נחומים לו ולאבליו, לו בשנתתי לו חלק לעולם הבא, ולאבליו כי כשאין נפשו נכרתת הם מתנחמים על מיתתו, ולשון נחומים לאבליו יורה שעל המת מדבר, ואמר עליו וארפאהו, שקבלת התשובה היא הרפואה אל הנפש לזכות לחיי העולם הבא.

ח ונתבאר אם כן הכרחיות המצא התשובה עם מציאות התורה להגיע המין האנושי אל התכלית המכוון ביצירתו, שהוא התכלית המכוון מכלל המציאות השפל, ולזה הוא שאמרו רבותינו ז"ל שהתורה והתשובה קדמו לבריאת העולם, ויספיק זה הדבור בתשובה:

16 פסחים דף נ"ד ע"א.

4 אנחהו] S אנחנו. || 5 אל] A על. || 6–7 לו–ולאביליו] A om. by homoioteleuton. || 12 אם כן] S אח' כך. || 16 לבריאת העולם] A לבריאתו של עולם.

Princeton Theological Seminary Libraries

1 1012 01249 6297

Date Due